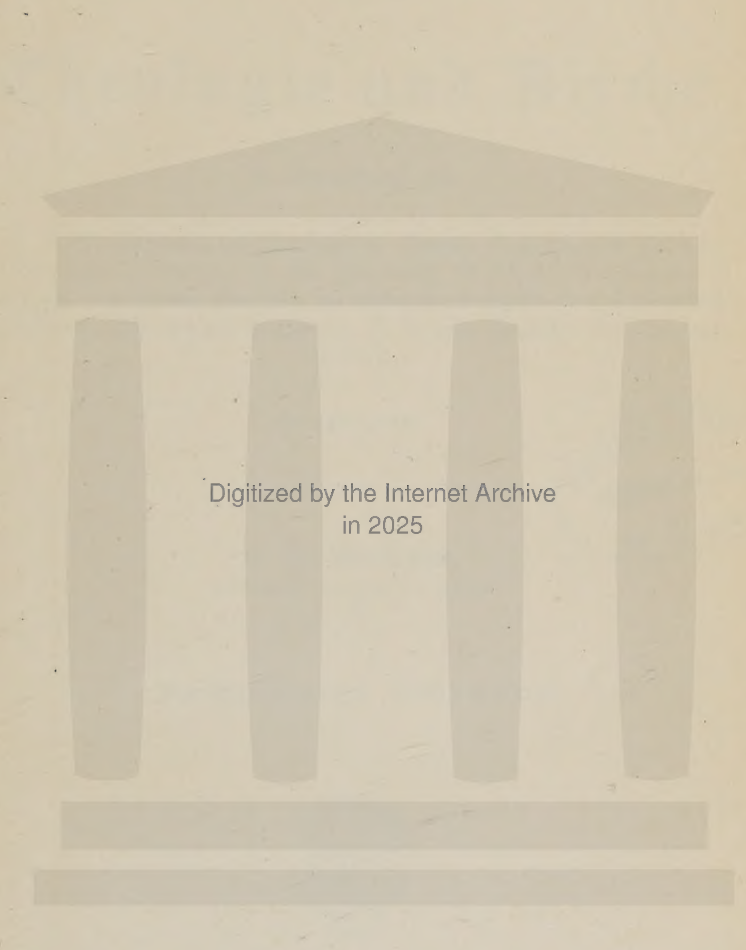
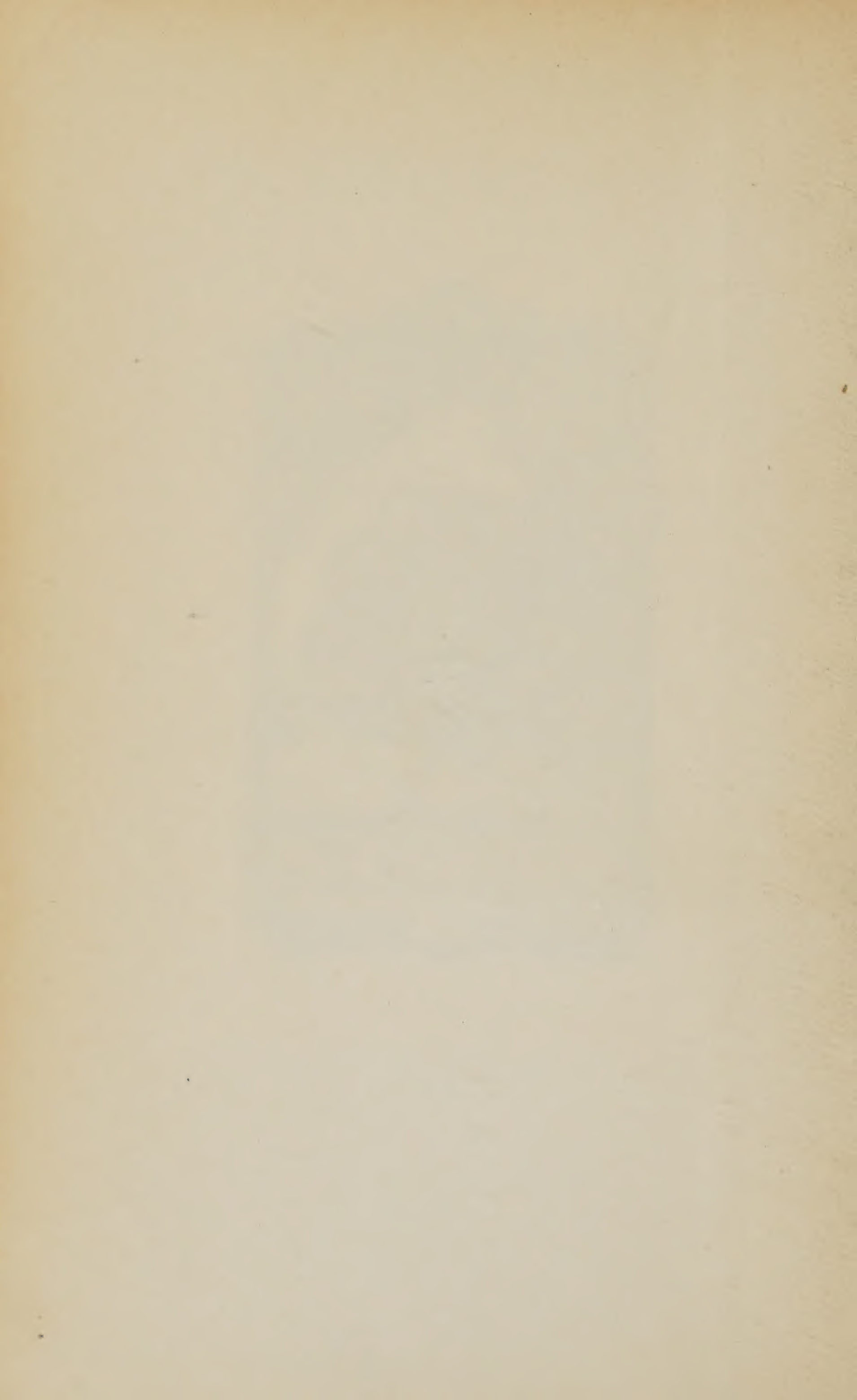



SIGIL SCHOLÆ RELIGIONIS PACIFICÆ
COND A.D. 1866
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion





Zeitschrift

für

Theologie und Kirche

in Verbindung mit

D. P. Drews, Professor der Theologie in Gießen, D. A. Harnack, Professor der Theologie in Berlin, D. W. Herrmann, Professor der Theologie in Marburg, D. J. Kaftan, Professor der Theologie in Berlin, D. F. Kattenbusch, Professor der Theologie in Göttingen, D. K. Sell, Professor der Theologie in Bonn,

herausgegeben

von

D. J. Gottschick,

Professor der Theologie in Tübingen.

Sechzehnter Jahrgang.



Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1906.

1906

Redaktion von Heft 5 und 6 unter Leitung von Professor D. **W. Herrmann** in Marburg in Vertretung von Professor D. **J. Gottschick.**

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Inhalt.

Seite

Der gegenwärtige Stand der neutestamentlichen Exegese in seiner Bedeutung für die praktische Auslegung. Von D. **Ernst von Dobschütz**, Professor in Straßburg 1

Der Einfluß der gesellschaftlichen Zustände auf das kirchliche Leben. Von **Paul Drews**, Professor in Gießen 39

Recht und Unrecht im theologischen Kampf der Gegenwart und der Weg der Religion. Von Lic. **Theodor Steinmann** in Gnadenfeld 87

Propter Christum. Von Lic. **Carl Stuckert**, Pfarrer in Neunkirch, Kanton Schaffhausen 143

Moderne Theologie des alten Glaubens. Von **Wilhelm Herrmann** . 175

Die Frömmigkeit der deutschen Aufklärung. Von Lic. Dr. **Heinrich Hoffmann**, Privatdozent in Leipzig 234

Die religiöse Phantasie und die Verkündigung an unsere Zeit. Von Lic. **Fr. Niebergall**, Privatdozent in Heidelberg 251

Israels Prophetengestalten in ihrer Bedeutung für Unterricht und Predigt. Von Pfarrer **Bachmann** in Deisel 286

Die Christologie von D. Fr. Strauß. Von **Arnold Hein**, cand. min. 321

Die allgemeinen Tendenzen und die religiösen Triebkräfte in der Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts. Ein Vortrag von **Karl Sell** 347

Die evangelische Kirche und das Volksleben der Gegenwart. Von Dr. **Ernst Müsebeck**, Archivar in Metz 386

Aus der dogmatischen Arbeit der Gegenwart. Von **Friedrich Traub**, Ephorus in Schöntal 429

Schleiermachers „Reden über die Religion" und Herders „Religion, Lehrmeinungen und Gebräuche". Von Lic. **Horst Stephan**, Privatdozent in Leipzig 484

Thesen und Antithesen.

Reformation und Aufklärung in ihrer Bedeutung für die Gegenwart. Von **Ferdinand Kattenbusch** 406

Seite

Zwischen Kopf und Seele (Karl König). Von **Theodor Haering** . . 410

Die Bergpredigt verdeutscht und vergegenwärtigt (Johannes Müller). Von **Wilhelm Herrmann** 411

Die Person Jesu im Streit der Meinungen der Gegenwart (Paul W. Schmiedel). Von **Wilhelm Herrmann** 412

Jesus und Paulus (Julius Kaftan). Von **Friedrich Michael Schiele.** 415

Die Dogmatik — ein System? Von **Martin Rade** 416

An die Leser.

Wie die Leser aus dem nachfolgenden Prospekt ersehen, wird die »Zeitschrift für Theologie und Kirche« vom nächsten Jahrgang an als Organ für prinzipielle und systematische Theologie eine neue Folge eröffnen. Wir bitten die alten Freunde, der Zeitschrift treu zu bleiben und sie auf ihrem weiteren Wege in jeder Weise zu unterstützen.

Dem Anhang zu Liebe, der heute zum ersten Mal probeweise eingeführt ist, werden wir darauf bedacht sein müssen, den Raum für die grossen Artikel ein wenig zu kürzen. Wir bitten überhaupt für die grossen Beiträge darauf zu halten, dass sie den Umfang von 2 Bogen = 32 Seiten nicht überschreiten.

Für alles übrige verweisen wir auf den umstehenden Prospekt.

Die künftige Leitung der Zeitschrift:

Prof. D. **Gottschick**, Tübingen. Prof. D. **Herrmann**, Marburg i. H. Prof. D. **Rade**, Marburg i. H.

Die **Zeitschrift für Theologie und Kirche** vollendet mit dem laufenden Jahr ihren sechzehnten Jahrgang. Sie hat geleistet, was sie im ersten Heft versprochen hat, sie hat bis auf die neuste Zeit ihre Anziehungskraft auf berufene Mitarbeiter bewährt und dafür treue Leser gefunden.

Aber in unsrer Zeit gibt es kein Ausruhen auf dem Erreichten. So soll auch unsre Zeitschrift mit dem nächsten Jahrgang 1907 einen neuen Anlauf nehmen.

Der Stab der ständigen und für das Gedeihen der Zeitschrift mitverantwortlichen Freunde ist vermehrt worden. Außer den Männern, die bisher schon auf dem Titel mit zeichneten: P. Drews, A. Harnack, W. Herrmann, J. Kaftan, F. Kattenbusch, K. Sell waren so gütig in das gleiche öffentliche Verhältnis zu unsrer Zeitschrift zu treten: die D. D. Lic. Lic. Eck, Häring, Kirn, Lobstein, Loofs, E. W. Mayer, Mezger, Otto, Rade, O. Ritschl, Scheel, v. Schultheß-Rechberg, M. Schulze, Steinmann, Thieme, Titius, F. Traub, Troeltsch, Wendland, Wendt, Wobbermin.

Schon die Auswahl dieser Namen zeigt, daß unsre Absicht ist, unsre Zeitschrift mehr denn je zu einem Arbeitsorgan für prinzipielle, systematische Theologie zu machen. Dogmatik und Ethik sollen vornehmlich gepflegt werden, dazu aus dem Gebiet der alttestamentlichen, neutestamentlichen, dogmen- kirchen-religionsgeschichtlichen und praktisch-theologischen Wissenschaft, was zur Auseinandersetzung über die religiösen Inhalte, die rechten Methoden und die gegenseitigen Beziehungen zwischen Theologie und Kirche gilt. Alle diese Disziplinen verfügen über Sonderzeitschriften, die je länger je mehr in zunftgelehrte oder praktische Spezialinteressen sich verlieren. Dem gegenüber

wollen wir auf eine straffere Konzentration der theologischen Gesamtarbeit hinstreben und die zersplitterte Leistung der Disziplinen sammeln unter dem Gedanken der Einen Wahrheit und des Einen Zwecks.

Es sind Anzeichen genug vorhanden, daß man aus der einseitigen historisch-kritischen Arbeit herausmöchte zur Erfassung der Zusammenhänge und der Ideen. Diesem Bedürfnis nach gründlicher Rechenschaft über die Gesamtlage unsrer religiösen Erkenntnis und nach energischer Verwertung des durch die Historie Gewonnenen für Glaube und Leben möchten wir dienen.

Es sind Zeitschriften genug da und werden immer wieder neue entstehen, die in die Weite des modernen Geisteslebens hinausstreben, um dort gebend und empfangend ihr Christentum zu beweisen. Wir möchten in unsrer Zeitschrift eine Stätte bereiten, wo die Theologie bei sich einkehrt und über ihre innerste Art und Aufgabe nachdenkt, um so neue Einsicht und Kraft zu sammeln für die Auseinandersetzung mit den Geistern draußen.

So wendet sich die **Zeitschrift für Theologie und Kirche** schlicht und vertrauend an die Theologen. Näher an alle die, welche wissen, daß zwar innerhalb des theologisch-wissenschaftlichen Betriebes viel Arbeit getan werden muß, die nicht fragt Cui bono?, daß aber über dem allen doch das Bewußtsein stehen muß: Die Theologie hat der Kirche zu dienen und lebt umgekehrt vom Dienste der Kirche.

Wir hoffen, daß nicht nur unsre alten Freunde uns unter dieser Losung treu bleiben, sondern auch viele neue Freunde sich zu ihrer Wichtigkeit bekennen und uns auf unsrem Wege begleiten werden.

Aeußerlich wird sich nur das Eine ändern, daß der letzte Bogen jedes Heftes kürzeren und kürzesten Beiträgen gewidmet sein wird. Wir wollen da die jederzeit neueste Bewegung auf unserm Gebiet mit freundschaftlichen asteriscis und streitlustigen obeliscis verfolgen. Schon in unserm Novemberheft ist damit begonnen worden.

Leider wird der bisherige Herausgeber der Zeitschrift, Herr Professor D. Gottschick, aus Gesundheitsrücksichten für einige

Zeit auf die Führung verzichten. Wir bedauern das um so mehr, als der neue Anlauf, den wir nehmen möchten, durchaus seinem Sinn und Willen entspricht. Die Leitung der Zeitschrift geht mit dem 1. Januar 1907 in die Hände der Herren Professor D. Herrmann und Professor D. Rade in Marburg über; an den letzteren sind sämtliche Korrespondenzen von rein redaktionellem Interesse zu richten.

Tübingen-Marburg, im November 1906.

Die Herausgeber. Die Verlagsbuchhandlung.

Der gegenwärtige Stand der N.T.lichen Exegese

in seiner Bedeutung für die praktische Auslegung.

Von

D. **Ernst von Dobschütz.**
Professor in Straßburg.

In dem rastlos vorwärtsdrängenden Getriebe der heute eifriger denn je betriebenen Einzelarbeit gilt es von Zeit zu Zeit Halt zu machen und das Geleistete wie die Aufgaben, die noch erübrigen, zu überschauen. Für die biblische Exegese hat diese Selbstbesinnung die sog. Hermeneutik zu besorgen. Es ist bezeichnend für die Rastlosigkeit unserer Zeit, daß seit Hofmanns posthumer Arbeit von 1880 keine Hermeneutik seitens der deutschen evangelischen Theologie erschienen ist[1]). Die Aufgabe ist um so dringender, als bei dem starken Einzelbetrieb die Kräfte sich zu zersplittern drohen, wenn sie nicht durch klare Erkenntnis der methodischen Prinzipien zusammengehalten werden — selbst in der ZntW liest man gelegentlich wunderliche Einfälle, bei denen man sich um 100 Jahre zurückversetzt glaubt. Andererseits beginnt dieser wissenschaftlichen Exegese gegenüber eine gewisse Beunruhigung Platz zu greifen, ob sie nicht praktisch unfruchtbar, ja

---

1) Immer 1873, J. P. Lange 1878, Hofmann (posth.) 1880; — (kath.) Reithmayr-Thalhofer 1874. — Vgl. Heinrici's Art. Hermeneutik RE³ VII.

kirchlich verderblich sei. Man hat uns von einer Kluft gesprochen, die zwischen der rein wissenschaftlichen Textbetrachtung und der Predigt gähne[1]). Gefahr droht — und wie vielfach mag sie schon Wirklichkeit geworden sein! —, daß der praktische Theologe dieser Exegese, die er nicht deutlich versteht und mit der er nichts rechtes anzufangen weiß, einfach den Rücken kehrt. Sie ist verpflichtet zu zeigen, wie sie ist und warum sie so und nicht anders sein muß; daß sie aber auch, so wie sie ist, resp. wie sie sein möchte, höchst fruchtbar ist für die Praxis.

Lassen Sie mich zunächst versuchen, Ihnen kurz die Eigenart der heutigen Exegese aufzuzeigen. Die Aufgabe freilich, die Exegese einer Periode vollständig zu charakterisieren, ist fast ein Ding der Unmöglichkeit, zumal wenn es sich um die Periode handelt, in der wir selbst stehen. Für vergangene Jahrhunderte wagen wir wohl einen solchen Versuch, indem wir ein oder zwei hervorragende Exegeten als typisch behandeln — im Vertrauen auf das geringe Maß von individueller Ausprägung in jenen Zeiten. Ueber die reiche Mannigfaltigkeit des einst wirklich vorhandenen wissenschaftlichen Lebens gleiten wir dabei in glücklicher Unkenntnis hinweg. Handelt es sich aber um die Gegenwart, so drängt sich uns diese Vielgestaltigkeit unerbittlich auf, umsomehr als heute „Eigenart", „individuelle Auffassung" Parole ist. Die Exegeten treten nicht nur in Schulen auseinander; ein jeder möchte eine Größe für sich sein und sein Steckenpferd reiten.

Dazu kommt die Einsicht, daß es eine einheitliche biblische Hermeneutik gar nicht mehr geben kann. Wie sich längst die alt- und neutestamentlichen Disziplinen scharf geschieden haben, so tritt immer deutlicher vor uns hin die Notwendigkeit, jede Schriftgattung, ja jede Schrift des N.T.s in eigener Weise zu behandeln. Für die Offenbarung z. B. haben sich ganz besondere Methoden der Auslegung entwickelt, nicht ohne Zusammenhang mit der übrigen N.Tlichen Exegese und doch wieder eigenartig[2]). Es wäre loh-

1) Pf. Braun-Königshofen im Archiv der Straßburger Pastoralkonferenz XII, 1905, 119.

2) S. W. Bousset's Einleitung in der 5. Auflage des Meyer'schen Kommentars, 1896.

nend, dies Beispiel für sich allein zu behandeln — wenn es ein anderes Buch als grade die Offenbarung wäre. Man könnte auch von einer besonderen Hermeneutik für das Johannesevangelium reden, und deren Wandlungen in letzter Zeit darzustellen, wäre noch interessanter. Aber ich will den Versuch machen, auf das Ganze zu gehen, so unvollständig dabei die Charakteristik bleiben wird.

Dabei beschränke ich mich auf die Exegese. Die damit eng zusammenhängenden Fragen der sog. Einleitung und der biblischen Theologie werden wir nur gelegentlich streifen. Gewiß ist die Einzelexegese mannigfach bestimmt durch die kritischen und die systematischen Anschauungen, die der Exeget an seinen Text heranbringt. Aber so verhängnisvoll grade die Systematik wie für die alte dogmatische, so auch wieder für die jetzige religionsgeschichtliche Exegese ist: es würde viel zu weit führen, die Voraussetzungen der Exegese hier zu behandeln [1]). Was wir ins Auge fassen, ist der Textabschnitt, wie ihn etwa der Pfarrer für seine Predigt braucht. Wie behandelt diesen die heutige Exegese?

Ich nehme kurz einige Grundprinzipien vorweg, die selbstverständlich erscheinen können, aber doch nicht übergangen werden dürfen, weil sie das Fundament aller neueren Exegese bilden.

1) Da ist es zunächst einmal selbstverständlich, daß die N.T.-lichen Schriften nicht anders zu bearbeiten sind als andere Literatur auch; daß die Scheidewand gefallen ist, die einst zwischen

1) Nur hingewiesen sei darauf, wie viele Aufstellungen der sog. religionsgeschichtlichen Schule, die ganze Auffassung der Person Jesu und seiner Lehre, des Verhältnisses von Paulus zu Jesus u. a. m., nicht Resultat der religionsgeschichtlichen Exegese, sondern einer davon unabhängigen Gesamtanschauung, religionsphilosophischer Prämissen (Pfleiderer, Troeltsch) und religiöser Stimmungen (von Lagarde her) ist. Was gemeinhin „religionsgeschichtlich" heißt, ist ein synkretistisches Gebilde, Produkt aus einer Methode und einer Gesamtanschauung, einer Arbeitsweise und einer Betrachtungsweise, die an sich nichts miteinander zu tun haben. Vgl. M. Reischle, Theologie und Religionsgeschichte, 1904. Wir haben es hier nur mit der „religionsgeschichtlichen Methode" in ihrer Anwendung auf die Exegese des N.T.s zu tun.

theologischer und sonstiger philologisch-historischer Exegese bestand. Die Bibel hatte ihre eigne Hermeneutik, ihre eigne Grammatik; sie verlangte eine Critica sacra. Trotz der Bemühungen der Erlanger, diese Auffassung in modern modifizierter Form zu erhalten, trotz des in Praxi darauf fußenden Verfahrens einzelner Exegeten muß diese Anschauung jetzt als aufgegeben gelten. Es ist allgemeine Voraussetzung, daß die Schriften des Urchristentums literargeschichtlich betrachtet ohne Unterschied des kanonischen und nicht kanonischen ein Teil der hellenistischen Volksliteratur sind. Man verlangt darum von dem Exegeten ein nicht geringes Maß von Kenntnis der gleichzeitigen jüdischen und griechischen sowie der anschließenden altchristlichen Literatur [1]). Vorzügliche Sammlungen und handliche Uebersetzungen erleichtern aber auch dem Studenten die Aneignung dieses Stoffes. Wir danken dieser bewußten Einarbeitung des biblischen in die Gesamtliteratur eine Fülle wertvoller neuer Aufschlüsse und — nicht der kleinste Erfolg — daß auch Nichttheologen sich dafür interessieren und mitzuarbeiten beginnen.

2) Da ist zweitens ebenso selbstverständlich, daß die Exegese auf sorgfältige sprachliche Textanalyse aufgebaut sein muß. Seit Winer darf es niemand mehr wagen, den Text mit wissenschaftlicher Miene sprachlich zu vergewaltigen. Praktisch geschieht dies leider noch gar oft. Es ist immer bequemer, die reifen Früchte homiletischer Winke vom Baume zu pflücken, als im Schweiße des Angesichts den harten Boden der Syntax zu beackern. Doch wie viel sproßt dem entgegen, der die Mühe nicht scheut! Eine neue Welt ist uns aufgegangen, seitdem wir begonnen haben, einerseits die Septuaginta gründlich zu erforschen — wozu wir jetzt an Hatch-Redpath' Konkordanz ein treffliches Hilfsmittel besitzen —, andrerseits die uns in den Papyrusschätzen Aegyptens mit ungeahnter Reichhaltigkeit vor Augen tretende unliterarische Umgangssprache des Volkes zur Erklärung des Neuen Testaments, dieses Volks-

1) S. z. B. Heinrici's Begriffsgeschichtliche Untersuchung der Bergpredigt, 1905, wo trotz scharfer Ablehnung der religionsgeschichtlichen Exegese mit einem reichen Vergleichsmaterial aus jüdischen und griechischen Moralisten gearbeitet wird.

buches im höchsten Sinne, heranzuziehen — ein Verfahren, als dessen unermüdlicher Prophet hier Ad. Deißmann genannt zu werden verdient[1]). Die Berührung zweier Wissenschaften wirkt stets befruchtend. So haben nicht nur wir Theologen für unsere Exegese, sondern ebenso die Philologen für die Sprachgeschichte viel daraus gelernt.

Besonders wichtig erscheint es mir, daß wir dabei jetzt mehr als früher auf die sprachliche und literarische Form achten. Eine Stilistik fehlt uns freilich auch noch seit Wilke's Rhetorik (1863). J. Weiß hat einige wertvolle Ansätze zu einer solchen geliefert[2]). Aber praktisch wird mehr und mehr damit gerechnet, daß nicht jedes Wort wie ein ölhaltiger Kern zu pressen ist, sondern manches Konventionelle sich auch schon in der Ausdrucksweise der N.T.-lichen Autoren findet, manches gesagt oder geschrieben wurde, um dem Satz eine Abrundung, der Periode Schwung zu geben, um Rhythmus zu erzielen, einen gefälligen Eindruck zu machen.

3) Da ist schließlich — und das ist die Hauptsache — allgemein anerkannt, daß die Exegese danach zu fragen hat, was der Verfasser mit den Worten hat sagen wollen, nicht aber nach dem geheimnisvollen Untersinn, den der h. Geist, dem menschlichen Autor vielleicht unbewußt, hineingelegt hat. Es gilt nicht nur die Worte zu verstehen, sondern auch den Gedanken zu erklären aus den psychologischen Voraussetzungen des Verfassers heraus. So arbeitet auch die Erlanger Schule. Für die apokalyptische Konzeption in II Th. 2 beruft sich Zahn keineswegs etwa auf unmittelbare Offenbarung; er lehnt auch deren direkte Ableitung aus dem inspirierten Buch Daniels und den Weissagungen Jesu ab; vielmehr konstatiert er ein Weiterspinnen der christlichen Prophetie an dem hier Ueberlieferten, woraus dann Paulus in seine Predigt aufnahm, was seine Prüfung bestand[3]). Also alles menschlich-psychologisch! Psychologische Exegese ist ein bis zum Ueberdruß

---

1) Bibelstudien 1895, Neue Bibelstudien 1897, Die sprachliche Erforschung der griech. Bibel 1898, Hellenistisches Griechisch RE³ VII 627—639.

2) Beiträge zur paulinischen Rhetorik in Theol. Studien, Festschr. f. B. Weiß 1897.

3) Einleitung ²I 163.

gehörtes Schlagwort geworden[1]). Ja man begnügt sich nicht mehr damit zu fragen, wie der Autor die Worte verstand, man will weiter vordringen bis zu dem Verständnis der ersten Leser. Sehr originell hat ein englischer Theologe[2]) den I Thess.brief einmal unter der Voraussetzung behandelt, daß ein Heide, der nur eben von dem Christentum als einer neuen Erscheinung in seiner Vaterstadt Thessalonich gehört hat, sich Einblick in das Schreiben des Missionars verschafft: was für Gedanken mußte dieses bei ihm hervorrufen? In der Tat ist es für die Exegese nicht unwichtig, sich dessen bewußt zu sein, daß oft das Verständnis der in heidnischen Anschauungen groß gewordenen griechischen Leser ein anderes gewesen sein wird, als es der im Judentum aufgewachsene christliche Verfasser beabsichtigt hatte. Bornemann betont mit Recht, wenn schon übertreibend, wie viel neues schon in dem einen Wort „Gott" statt Zeus, Apollo, Dionysos, die Götter oder die Gottheit lag[3]). Umgekehrt sagt Paulus der Jude das denkbar Höchste, etwas Einzigartiges von Jesus Christus aus, wenn er ihn den κύριος nennt. Dem heidnischen Untertan der Cäsaren war das deus ac dominus noster nichts Absonderliches[4]).

Mk. 1, 27 schildert den Eindruck von Jesu erstem Auftreten als διδαχὴ καινὴ κατ᾽ ἐξουσίαν. Nach 1, 22 „er lehrte ὡς ἐξουσίαν ἔχων und nicht wie die Schriftgelehrten" ist darunter die unmittelbar aus dem Gottesbewußtsein, aus der eigenen persönlichen Gewißheit schöpfende, selbstautoritative Art gemeint, mit der Jesus seine Predigt vortrug — im Unterschied von der ganz in traditionellen Autoritäten befangenen Art der Rabbinen: R. Simeon hat gesagt, er habe von R. Gamaliel gehört, daß R. Hillel gesagt habe, spricht Jesus: ich aber sage euch. Da aber jene Predigt mit Dämonenaustreibung verbunden ist, so ist es sehr wohl möglich, daß heidenchristliche Leser hier in ἐξουσία den geläufigen Ausdruck für

---

1) Wrede, Messiasgeheimnis 3, sagt nicht unrichtig: die Wissenschaft vom Leben Jesu krankt an der psychologischen Vermutung. Er unterschätzt aber die von den Evangelisten selbst in dieser Richtung gegebenen Winke.

2) E. Medley im Expositor V ser. IV 1896, 359—370.

3) Meyers Kommentar zu den Thess.Br. 5. u. 6. Aufl. 68 f. u. ö.

4) Deißmann, Bibelstudien 77.

die auf Kenntnis der Zauberformel beruhende Macht über die Geister[1]) fanden — schon Lukas scheint es so verstanden zu haben, wenn er die beiden auf Lehre und Heilung bezüglichen Sätzchen zusammenzieht 4, 36.

Wir sind gewohnt εὐαγγέλιον von Jes. 61, 1 u. ä. St. herzuleiten. Und in der Tat wird sich daraus der Gebrauch für Jesu Predigt vom Reiche erklären. Später bezeichnet es bekanntlich die Botschaft von Jesus, insonderheit die Darstellung seines Lebens und seiner Taten. Die Verschiebung begreift sich zunächst aus innerchristlichen Motiven. Seit wir aber wissen, daß schon im J. 9 v. Chr. der Landtag von Asia in einer Proklamation über die Feier des Geburtstages des Augustus als des Weltheilandes von τὰ δι' αὐτὸν εὐαγγέλια spricht[2]), werden wir hier einen sakralen Terminus für das Leben des in Menschengestalt erschienenen Heilandgottes anerkennen, der jener Verschiebung im Begriff εὐαγγέλιον bei Heidenchristen sehr entgegenkam.

Jedenfalls wird man mit dem oft gehörten exegetischen Argument: das konnten die Leser ja nicht verstehen, etwas vorsichtiger umgehen müssen, um so mehr, als die allerneueste Exegese uns wieder lehrt, daß die Autoren selbst nicht immer alles in seiner ursprünglichen Bedeutung verstanden, was sie schrieben.

Mit alledem ist aber fast nur Selbstverständliches gesagt. Es sind die großen Errungenschaften der Arbeit mehrerer Generationen, die wir Jüngeren schon ererbt haben. Ich empfinde es als Pflicht, immer wieder nachdrücklich zu betonen, wie sehr wir auf den Schultern dieser Früheren stehen, wie viel Dank wir ihnen schulden. Diese Grundlagen der modernen Exegese sind auch in allen Lagern anerkannt, so mannigfach ihre Durchführung sich abstuft.

I.

Soll ich nun aber die neueste Wendung, die unsere Exegese

1) Reitzenstein, Poimandres 48 f.

2) Inschrift von Priene, publ. v. Mommsen und v. Wilamowitz-Möllendorf, Mitteilungen des K. archäol. Instituts, Bd. 23, 3, 275–293; dazu Harnack, Christl. Welt 1899, 51, 1201; Furrer, Leben Jesu [2]43; Wellhausen, Einl. in die drei ersten Evangelien 109.

genommen hat und die eigentlich jene eingangs erwähnte Beunruhigung hervorgerufen hat, charakterisieren, so muß ich mich freilich an eine bestimmte Schule halten, die welche augenblicklich im Vordergrund des Interesses steht und der trotz allem die nächste Zukunft gehört. Ich glaube aber behaupten zu dürfen, daß die folgende Charakteristik mehr oder weniger auch auf alle andern paßt, soweit sie mitarbeiten — es gibt freilich auch ein gelehrtes Ignorieren!

Ich hebe nur 3 Punkte hervor, die mir von entscheidender Bedeutung zu sein scheinen.

1. Es wird jetzt rückhaltlos Ernst gemacht mit dem Gedanken, daß die Exegese eine historische Disziplin ist, die weiter nichts will als erklären, was einst war, einst gedacht, gesagt, geschrieben worden ist. Ueberblicken wir kurz die Geschichte der Exegese, so ist dies ein Novum. In der ganzen Periode von ihren Anfängen bei den Gnostikern an bis in das 18. Jahrh. stand sie im Dienste entweder der Dogmatik oder der Erbauung, meist beides zusammen. Nicht verstehen will die kirchliche Exegese, sondern beweisen, bekräftigen, einen Lehrsatz, ein Dogma beweisen, eine Mahnung, ein Gebot bekräftigen. Voraussetzung ist ihr die Wortinspiration, Mittel die Allegorie. Was im Text steht, ist gleich; wenn man nur versteht, den gewünschten Gedanken herauszubringen. Ein umfängliches System von Regeln, von Kunstkniffen, meist schon in den stoischen Gelehrtenschulen an Homer, von den Rabbinen am Alten Testament geübt, legitimiert die Willkür. Das Ganze steht unter dem praktischen Gegenwartsinteresse, wie der Jurist sein Corpus iuris auslegt, um es anzuwenden.

Die alte Kirche war noch erfinderisch in neuen Deutungen: wir staunen ob der Mannigfaltigkeit. Das Mittelalter begnügt sich diese zu tradieren, indem man sie sorgfältig nebeneinander aufzählt, als gleichberechtigt, zu beliebiger praktischer Verwendung. Die Reformation bringt hier keine prinzipielle Neuerung; nur die Richtung der dogmatischen Gedanken und der paränetischen Motive ändert sich, die Art, wie man sie biblisch begründete, bleibt trotz einzelner Ansätze die gleiche. Erst der vielgeschmähte Rationalismus hat nach der Pionierarbeit der holländischen Armi-

nianer und des Pietismus wirklich Neues gebracht durch die uns jetzt fast trivial klingende „Betrachtung der biblischen Autoren als menschlicher Schriftsteller". So wunderlich es klingt: trotz der von Eusebius an bis zur Orthodoxie des 17. Jahrh. mit Sammelfleiß überlieferten historischen Nachrichten über den Ursprung der einzelnen Schriften und ihre Verfasser, war das Gefühl für den geschichtlichen Charakter, die Zeitunterschiede, die Verschiedenheit der Persönlichkeiten abhanden gekommen. Das Bibelbuch galt als Einheit, die Einzelverfasser nur als Griffel des hl. Geistes. Der Blick für das menschlich persönliche an ihnen bedeutete wirklich eine Entdeckung, von größerer Tragweite als das 18. Jahrh. noch ahnte. Denn die Aufklärung, echt geschichtlichen Sinnes bar, war schlechterdings nicht imstande die Zeiten auseinanderzuhalten. Sie legte den als Menschen wiederentdeckten, zugleich aber noch durchgehends als unmittelbar autoritativ gewerteten biblischen Autoren ihre Vernünftigkeit, ihre platten Räsonnements unter. Wohl hat Herders ästhetische Schriftbetrachtung zu geschichtlicherer Auffassung hingelenkt und die philologische Art der Exegese in Ernestis Schule jene nüchtern-sachliche Behandlung erzielt, die in Fritzsches und Rückerts Kommentaren einerseits, in dem großen Meyerschen Werk andrerseits für die neuere Exegese grundlegend wurde. Aber in der von Schleiermacher ausgehenden breiten Strömung, in der Vermittlungstheologie haben wir doch mutatis mutandis noch die gleiche Anpassung der biblischen Gedanken an die Gegenwart, während die Neuorthodoxie zu dogmatischer Exegese zurückkehrte, und die kritische Tübinger Schule in sehr historischem Gewande eine recht unhistorische Schrifterklärung lieferte, die politischen Tendenzen der vierziger Jahre ins Urchristentum zurücktragend. Dogmatisch gebunden ist auch die geistreiche, kommaverrückende Exegese der Erlanger, während in pietistisch beeinflußten Kreisen immer die Wendung ins Erbauliche vorherrscht[1]). Daneben sind es nur einzelne, unter sich kaum zusammenhängende Exegeten — man könnte sie vielleicht Affiliierte der Tübinger nennen: neben

1) „Sie sind gewohnt Homilie statt Exegese zu bieten", Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien S. 78.

Weizsäcker und Ritschl (soweit dieser nicht, wie im 2. Bd. von Rechtfertigung und Versöhnung, Dogmatiker ist) gehören vor allem die Straßburger, schon Ed. Reuß und dann der Vater des Handkommentars hierher, — die sich die große Aufgabe eines rein geschichtlichen Verständnisses gestellt haben. Und dies hat jetzt endlich durchgeschlagen. Man darf dabei wohl auch die intensiven Einwirkungen nicht übersehen, die von der kirchengeschichtlichen Forschung unter Harnack's Leitung auch auf die neutestamentlichen Studien ausgegangen sind.

Speziell ist es ein Kreis jüngerer Theologen, die meist irgendwie unter dem persönlichen oder geistigen Einfluß Lagarde's in Göttingen gestanden haben, welcher unter dem Feldgeschrei „religionsgeschichtlich" diese mit Bewußtsein von allen Gegenwartsinteressen absehende, insofern rein wissenschaftliche Exegese aufgenommen und wirkungsvoll durchzuführen begonnen hat mit Hilfe imponierender Anleihen bei den jetzt eben so modernen Wissenschaften der ältesten Kulturen, Assyriologie, Aegyptologie — um von Mexikologie, Indianologie und ähnlichem zu schweigen. Das Durchschlagende ist die Erkenntnis, die zunächst meist als systematische Voraussetzung erscheint und als solche auch von den Gegnern angegriffen wird, die Verschiedenheit der Weltanschauungen von Einst und Jetzt, eine Erkenntnis, die doch nichts anderes ist als die historische Anerkenntnis dessen, was die naturwissenschaftlichen Entdeckungen und die philosophische Erkenntnistheorie praktisch für uns bedeuten, daß Ptolemäus von Kopernikus, Galilei, Kepler und Newton abgelöst, Plato und Aristoteles durch Kant überboten sind. Hatte das 18. Jahrh. die menschliche Persönlichkeit der biblischen Autoren entdeckt, so stehen wir jetzt vor der neuen, fast peinlichen Entdeckung, daß sie antike Menschen waren, von uns durch mehrere Jahrtausende (denn ihre Weltanschauung ist weit älter als sie), ja was mehr heißen will, durch eine Revolution des gesamten Weltbildes getrennt.

Das hat nun eingreifende Folgen für die Exegese. Hatte die wissenschaftlich-historische Richtung bisher hauptsächlich gegen falsches Eintragen späterer kirchlich-dogmatischer Anschauungen wie etwa der nicänischen Trinitätslehre und der anselmischen Satis-

faktionstheorie in die biblischen Aussagen angekämpft: jetzt gilt der Kampf vielmehr dem Ignorieren und Vertuschen des uns Fremdartigen [1]).

Wir lesen in den Evangelien wie in den Paulusbriefen viel von Engeln, vom Teufel, von Dämonen. Die alte dogmatische Exegese nahm dies zur Grundlage oder richtiger zur Legitimation einer ausgeführten Lehre von der Geisterwelt; auch die „bibelgläubigen" Kreise unserer Tage nehmen diese Bibelworte als Offenbarungen über Geheimnisse der unsichtbaren Welt mit Ehrfurcht hin, unbekümmert darum, daß ganz die gleichen Anschauungen auch in anderen Religionen der Antike nachgewiesen sind. Die wissenschaftliche Exegese von der Aufklärung an durch die verschiedensten Schattierungen hin war bemüht, diese Vorstellungen, mit denen sie praktisch nichts mehr anzufangen wußte, weg- oder umzudeuten oder schob sie möglichst beiseite, so daß sie dem Auge fast verschwanden. Da sollten die Männer in weißem Gewande am offenen Grabe Essener sein [2]) oder die Besessenen niemand anders als Jesu wütende Feinde, die Pharisäer [3]). Beyschlag [4]) nennt die Engellehre ein rätselhaftes Kapitel in der Weltanschauung des Apostels, und wenn er hinzufügt, daß man sehr mit Unrecht daran gewöhnlich nichtbeachtend vorübergehe, so kritisiert er eben damit die ihm nächststehende Vermittlungstheologie. Die neueste Exegese macht nun Ernst damit, daß man an solchen uns fremdartigen Stücken nicht vorübergehen darf. Sie erklärt nicht nur, daß diese Vorstellungen in den Worten Jesu und den Briefen des Paulus wirklich vorhanden sind, sondern daß sie auch einen integrierenden Teil der religiösen Anschauung des Herrn und seiner Apostel bildeten. Ja man betont nachdrücklich grade diese Stellen, um es recht fühlen zu lassen, daß Weltanschauung und Frömmigkeit jener Zeit anders war als die unsrige. Man negiert diesen ganzen Vorstellungskreis dogmatisch und urgiert ihn exegetisch. Das ist

1) Vgl. Cicero *de orat.* II, 15, 62: *nam quis nescit primam esse historiae legem,* ne quid falsi dicere audeat, deinde ne quid veri non audeat.

2) Noch H. Latham, The risen Master, Cambridge 1901!

3) Noch KFA Lincke, Jesus in Kapernaum, Tüb. 1904!

4) Bibl. Theol. II 102.

das Neue, scheinbar Verhängnisvolle und darum Beunruhigende.

Beunruhigend ist auch dies, daß das Urchristentum in dem gleichen Maße, wie es uns fernerrückt, der katholischen Auffassung sich zu nähern scheint. Bei Paulus liegen bekanntlich in I Kor. 7 Aeußerungen über die Ehe vor, die zu unserer Auffassung derselben nicht stimmen wollen. Die katholische Cölibatsdoktrin beruft sich darauf. Die protestantische Exegese hat lange versucht, sie abzuschwächen oder sie dadurch unschädlich zu machen, daß man Motive fand, die nur auf Paulus und seine Zeit passen — die gespannte Enderwartung. Jetzt erkennt unsere Exegese unumwunden an, daß hier wirklich eine asketische Anschauung vorliegt, die nichts zu tun hat mit dem Evangelium Jesu, die außerchristlichen Ursprungs und unterchristlichen Wertes ist. Aber sie ist da, wennschon durch eine andere, echt evangelische balanziert [1]).

Eine Grundanschauung unserer Zeit ist, daß alle Wirkung bei den Menschen psychologisch vermittelt sein muß; darauf ist unsere ganze Predigt basiert. Ganz anders die Antike. Paulus verlangt I Kor. 5 Verfluchung des Blutschänders zur Vernichtung des Fleisches und Errettung des Geistes; er erwartet, daß ein auf den Fluch hin von Gott gewirkter plötzlicher Tod den Sünder dahinrafft und ihn damit ewig errettet — nicht durch irgendwelche seelische Einwirkung, wie man vielfach eingetragen hat, sondern einfach durch Loslösung des Christengeistes von dem Sündenfleisch [2]). II Thess. 1, 11 ff. heißt es, daß die Christen leiden zum Erweis des gerechten Gerichtes Gottes. Noch Bornemann bringt dazu homiletisch sehr fruchtbare Bemerkungen über die läuternde und bewährende Wirkung des Leidens (also psychologische Vermittelung!). Das ist aber an den Text herangetragen, der so wenig wie Luk. 16, 17—31 davon etwas weiß, sondern einfach nach dem jus talionis dem Leiden hier Seligkeit dort zuspricht.

---

1) S. meine Urchristlichen Gemeinden 36 ff., 261 f. — Nebenbei bemerkt: ich muß trotz Grafe, Wernle, Achelis, Jülicher u. s. f. an der alten Auffassung von I K. 7, 36 ff. festhalten; das geistliche Verlöbnis wird hier eingetragen, aus archaisierender Neigung.

2) S. ebd. 39 ff., 269 ff.

Die Gewissenhaftigkeit des Auslegers, die Ehrfurcht vor seinem Text fordert, — das ist die Grundstimmung der heutigen Exegese — daß er dessen Inhalt voll und ganz, ohne Eintragung, aber auch ohne Vertuschung zur Geltung bringt.

2. Ein Zweites hängt eng damit zusammen. Unsere Zeit hat einen ausgeprägten Wirklichkeitssinn. Realistik beherrscht wie die Kunst, so auch die Exegese. Ich meine das zunächst in dem Sinne, daß man die Worte wirklich beim Worte zu nehmen sucht, nicht als leere Phrasen; weiterhin aber in dem Sinne, daß man damit möglichst konkrete Vorstellungen verbinden will, nicht einen abgeblaßten bildlichen Sinn. Das ist nicht durchaus neu. In der Schule von Joh. Tob. Beck war der biblische Realismus Grundprinzip[1]). Aber gerade im Unterschied von diesem tritt die Eigenart der modernen Realistik deutlich zutage: für jenen war mit dem biblischen Realismus ohne weiteres die Norm für das eigne theologische Denken gegeben. Jetzt wird der Realismus durchgeführt im Zusammenhang mit jener Erkenntnis von dem Unterschied des antiken und modernen Denkens. Ich brauche nur an die paulinische Formel ἐν Χριστῷ[2]) und die reiche Literatur über das biblische „Im Namen"[3]) zu erinnern. Wie glatt war die Exegese lange Zeit über diese uns durch den täglichen Gebrauch so geläufig gewordenen Wendungen hingeglitten. Jetzt hören wir, daß ἐν Χριστῷ in seiner lokalen Grundbedeutung zu nehmen sei: Paulus stellte sich Christus als eine pneumatische (ätherische) Sphäre vor, innerhalb deren der Christ lebt und handelt. Der Name aber, der laut und feierlich ausgesprochene Name hat eine magische Kraft: er wirkt das, was man in Verbindung damit vornimmt oder wünscht. Die weite Verbreitung dieses Namenzauberglaubens hat die Religionsgeschichte erwiesen. Die religionsgeschichtliche Exegese findet ihn auch im Neuen Testament.

---

1) S. Kübel in RE ³ II 500 ff.

2) A. Deißmann, Die Neutestamentliche Formel „in Christo Jesu" 1892.

3) F. Boehmer, Das biblische „Im Namen" 1898; W. Brandt ὄνομα Theol. Tijdschr. 1891; Fr. Giesebrecht, Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens 1901; Hauptschrift: W. Heitmüller „Im Namen Jesu" 1902.

Das sind allerdings für uns moderne, durch den Geist des Christentums erzogene und langsam aber stetig aus aller Superstition herausgewachsene Menschen höchst befremdliche Gedanken. Aber es hilft nichts, sagt man uns, sie stehen nun einmal im N. T., wir können sie nicht hinausschaffen und was mehr sagen will, sie bilden einen wesentlichen Teil urchristlicher Frömmigkeit.

Gewiß wird diese Realistik oft übertrieben. So wenig Paulus, wenn er von einem τύπος διδαχῆς redet, dabei an einen schriftlich fixierten Katechismus denkt, wie der Dorpater A. Seeberg uns beweisen möchte [1]), so wenig stellt er sich Adam als eine Sphäre vor, innerhalb deren die Menschen leben und sterben — hier hat eben die Formel ἐν τῷ Χριστῷ in ihrem Gegenstück ἐν τῷ Ἀδάμ stark ihre ursprüngliche Bedeutung eingebüßt [2]). Aber so sehr man auch hierauf Jülichers Bemerkung anwenden mag: „Die Bedeutung der neuen Methode hängt durchaus von dem Takt ab, mit dem sie angewendet wird" [3]), so muß doch jeder, der die gleichzeitige Literatur, zumal die Volksliteratur der Apokryphen und Pseudepigraphen etwas kennt, die Berechtigung dieser Realistik anerkennen.

Das gilt vor allem von dem großen Gebiet der Eschatologie, wo sie ja von jeher am meisten ihre Stelle gehabt hat. Der Spiritualismus eines Origenes und aller seiner Nachfolger in alter wie neuer Zeit vertritt ein dogmatisch-philosophisches Interesse. Historisch muß zugegeben werden, daß diese ganze uns so phantastisch anmutende Welt der Apokalyptik für die Verfasser wie für deren Leser die derbste Realität besaß; daß alle welt- und kirchengeschichtlichen Deutungen nicht verfehlter sind wie die spiritualistisch individualistische Umbiegung. So alt die Auskunft ist, dem Weltende das Ende des Einzelnen zu substituieren und so berechtigt der darin liegende Fortschritt religiöser Erkenntnis ist, exegetisch bleibt es ein Quid pro quo. Die realistische Eschatologie hat bei Paulus, aber auch bei Jesus eine wesentliche Rolle

1) A. Seeberg, Der Katechismus der Urchristenheit 1903.

2) I K. 15, 22.

3) In einer sehr beachtenswerten Besprechung von W. Bousset, Der Antichrist, ThLz 1896, 377.

gespielt — das muß einfach anerkannt werden.

Ebenso ist es unfraglich, daß der Besitz des heiligen Geistes im Urchristentum nicht wie bei uns als etwas rein innerlich Seelisches, darum äußerlich Unkontrollierbares empfunden wurde, sondern als deutlich wahrnehmbar in einer Fülle von Charismen, meist Wunderwirkungen auf dem Gebiet der Natur. Das gilt auch für Paulus, so gewiß er daneben eine höhere Anschauung von innerlich-sittlichem Wirken des Geistes Gottes im Christen entwickelt hat[1]). Sollen wir nun sagen, wie die Erklärung seit Alters lautet: jene Charismen seien nur der apostolischen Zeit gegeben gewesen; später habe Gott sie nicht mehr für nötig befunden und seinen Geist nur in anderer Weise in der Kirche wirken lassen[2])? Oder müssen wir nicht anerkennen, daß es sich gar nicht um Tatsachen handelt, sondern um eine urchristliche Anschauung, die auf einer von der unsrigen abweichenden Beurteilung ruht? Sie fand Geisteswirkungen, wo wir sie nicht finden, z. B. in allerlei Geschicklichkeiten, Organisations- und Redetalent (ganz wie die Primitiven Schmiedekunst und Aehnliches auf Zauberkraft oder Geisterbesitz zurückführen[3]), ferner in ekstatischen Zuständen, die wir jetzt als psychopathisch-krankhaft beurteilen; am wenigsten verhältnismäßig in den Erscheinungen eines neuen religiös-sittlichen Lebens. Und müssen wir demgegenüber nicht unsere Auffassung von dem heiligen Geiste als der gottgeschenkten Kraft zu allem Guten höher werten?

3. Ein drittes Charakteristikum der neuesten Exegese endlich ist die Neigung zum Isolieren. Es erinnert oft fast an die alte Allegoristik, die bekanntlich das Einzelwort ohne jede Rücksicht auf den Zusammenhang herausgriff — I Kor. 9, 9 ist ein Beispiel

---

1) H. Gunkel, Die Wirkungen des h. Geistes ² 1899; H. Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister I 1899. Holtzmann Bibl. Theol. II 143 ff.

2) Diese Erklärung geht bis auf Origenes und Eusebius zurück (Harnack Mission 152). Vgl. die berühmte Ausführung des Theodor von Mopsueste über das Aufhören der Geisteswirkungen in seinem Kommentar zu II Thess. 2, 6 (53 Swete).

3) Zu I K. 12, 4 ff. 28 vgl. Ex. 28, 3, 31, 2, 35, 31 und K. Th. Preuß im Globus 87, 383.

statt vieler. Nicht daß jetzt wieder die Allegorie zur Herrschaft käme — nur hier und da unter dem Einfluß der uns augenblicklich wieder überflutenden spekulativen Welle à la Hegel taucht auch die Allegorie wieder auf wie z. B. bei Kalthoff. Aber das sind Plänkler, Freischärler, die nicht viel bedeuten für die große Marschroute unserer Wissenschaft. Hier ist die Isolierung mit durchaus historischer Methode verbunden. Sie ist bestimmt durch das Bestreben alles perspektivisch zu schauen, das einzelne sofort in eine Entwicklungslinie einzugliedern.

Man macht es sich am besten klar, wenn man ausgeht von der Literarkritik, dem eine Zeitlang von der Exegese als Universalmittel gebrauchten Scheidewasser, um nicht zu sagen, Messer. Sie hat jetzt sehr an Kredit verloren, ja es wurden schon Stimmen laut, die ihren Tod anzeigten — sehr mit Unrecht. Bei den Synoptikern wird nie eine wissenschaftliche Exegese ohne Literarkritik auskommen, sowenig als beim Pentateuch. Wie aber hier der Jahvist und der Elohist sich längst in $J^{1\ 2\ 3\ 4}$ bis ^{x} und entsprechend E aufgelöst haben, so jetzt auch bei den Evangelien. Wenn man bisher glaubte mit der Zweiquellentheorie, allenfalls daneben einem Urmarkus und zweierlei Redaktionen der Logia auszukommen, so geht man jetzt über diese Quellen noch weiter zurück. Es werden Bücher über die Quellen des Markus geschrieben[1]). Nicht die Spruchsammlung, sondern der Einzelspruch, die Einzelanekdote werden ins Auge gefaßt[2]). Eine Kritik, welche etwa das Johannesevangelium oder die Apostelgeschichte nur auf zwei große Quellen verteilt, findet wenig Anklang: es muß eine Menge von Einzelstücken sein. Das kann sehr radikal wirken, aber es kann sich auch ins Gegenteil kehren. Wie ein Philologe inbetreff der Gründungssagen Roms urteilt: das Ganze ist als ungeschichtlich preiszugeben, aber die Einzelheiten sind als historisch festzuhalten[3]),

1) R. A. Hoffmann, Das Markus-Evangelium und seine Quellen 1904; vgl. Wendt, Lehre Jesu² 10 ff., Wernle, Synopt. Frage 208 ff., J. Weiß, Das älteste Evangelium 120 ff.

2) Besonders tritt dies bei P. Wernle, Die Quellen des Lebens Jesu, 1904, hervor.

3) Holwerda in de la Saussaye, Lehrb. der Religionsgesch. II³ 749 ff.

so auch hier. Auch für die Apokalypse ist statt der bisherigen Quellen- und Interpolationshypothesen von Bousset eine Art Diegesen- oder Fragmententheorie durchgeführt worden[1]).

Am liebsten aber redet man jetzt gar nicht von literarischen Quellen. Anerkannt ist z. B., daß A.G. 2 in der Pfingstgeschichte zwei verschiedene Anschauungen vorliegen: Glossolalie und Sprachenwunder. Früher behob man eine solche Differenz mit der Schere: V. 5—11 wurden als späterer Zusatz herausgeschnitten. Jetzt sagt man sich, daß solche differierenden Anschauungen sich wie geologische Schichten übereinander gelagert haben konnten, noch ehe die erste schriftliche Fixierung erfolgte[2]). Nicht papierne Literarkritik, sondern Vorstellungsentwicklung, Begriffsvergleichung ist die Parole.

Am einleuchtendsten ist das bei der Apokalyptik: hier wird kein Exeget, der etwas von den Gunkel-Boussetschen Forschungen[3]) gelernt hat, darauf verzichten mögen, das Zustandekommen z. B. des Antichristbildes in seinen wechselnden und doch der Hauptsache nach konstanten Zügen aus der vermutlich bis in das Dunkel des Mythus zurückreichenden, durch historische Erlebnisse der verschiedenen Zeiten fort und fort beeinflußten Entwicklung der Idee einer gottfeindlichen Macht zu erklären. Neben den mythischen Gestalten des Urdrachen, der Thiamat, eines Nimrods, Sargon u. a. marschieren da Nebukadnezar, Alexander, Antiochus Epiphanes, Pompeius, Caligula, Nero, Domitian u. s. w. auf[4]). Jeder hat sein Teil zu dem Bilde beigetragen. Es gilt für Apk. 12 und 13 und 17 und wieder II Th. 2 gerade die besondere Form des Bildes festzustellen.

Das gleiche Verfahren wird aber auch sonst angewendet: irgend ein Begriff wird herausgegriffen und nun untersucht, nicht

---

1) In der 5. Auflage von Meyers Kommentar, 1896.

2) Vgl. meine Probleme des apostolischen Zeitalters 1904, 20 f.; auch J. Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien 57.

3) H. Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit 1895, W. Bousset, Der Antichrist 1895.

4) Vgl. F. Kampers, Alexander der Gr. und die Idee des Weltimperiums in Prophetie und Sage, 1901.

in der alten biblisch-theologischen Art, die aus allen Bibelstellen, wo er vorkommt, einen womöglich auf alle passenden Universalbegriff zu abstrahieren suchte, sondern so, daß von vornherein die Entwicklung ins Auge gefaßt wird, nicht nur auf dem Gebiet der alt- und neutestamentlichen, sondern auf dem der allgemeinen Religionsgeschichte. Es sind ungeheure Längsschnitte, die auf Schritt und Tritt durch die ganze Geschichte menschlicher Kultur- und Religionsentwicklung gelegt werden. Die Gefahr besteht, daß diese sehr notwendige Vorarbeit zur Hauptsache wird. Die alten Kommentare Meyerschen Stils mit ihrer glossatorischen Manier, mit dem scheinbar zusammenhangslosen Vielerlei, aus dem sie das Verständnis des Einzelnen und dadurch des Ganzen zu gewinnen suchten, gelten als langweilig. Man will auf das Ganze, aber wie es so leicht geschieht — man kommt dabei grade auf das Einzelne. Ich fürchte, ein künftiger Normalkommentar würde sich in Inhaltsübersichten mit eingestreuten religionsgeschichtlichen Exkursen über Einzelbegriffe auflösen. Das wäre gewiß sehr interessant — schon weil es den Reiz der Neuheit hat; es würde uns auch mit der Mehrung unserer Kenntnisse den Blick schärfen. Aber das Ideal ist es doch nicht[1]).

Doch ich breche hier ab, habe ich doch hier nicht eine Kritik der modernen Exegese zu geben, sondern eine Charakteristik zu versuchen. Ich hebe hier noch einmal zusammenfassend hervor, daß zwar alle drei Eigentümlichkeiten Gefahren in sich bergen (das

1) Zur Entschuldigung dieser „Uebergriffe" der Exegese in das Gebiet der fremden Religionen ist darauf hinzuweisen, daß eben die Wissenschaft der Religionsgeschichte selbst noch in den Anfängen steht. Keinem Exegeten fällt es ein, die Etymologie z. B. des Wortes θεός in sprachvergleichender Detailuntersuchung bis auf ihre letzten Ursprünge zurück zu verfolgen. Hier übernehmen wir einfach Resultate und setzen mit der eigenen Forschung höchstens bei dem Sprachgebrauch der für uns in Betracht kommenden Zeit ein. So müßte uns die Religionsgeschichte Entstehung und Entwicklung der religiösen Bilder, z. B. des Drachenmythus, derart liefern, daß wir nur die neuteſtamentliche Anwendung zu untersuchen hätten. So lange sie selbst aber noch im Zeitalter der Entdeckungsfahrten steht, sind wir gezwungen, auf eigene Hand solche zu machen. So lange sie uns Hypothesen statt Resultate darbietet, müssen wir in der Lage sein, sie scharf zu kontrollieren.

Historisieren kann zum Archaisieren werden, die Realistik in Materialisierung umschlagen, die Isolierung zum Preisgeben der Zusammenhänge führen), daß aber diese Exegese im ganzen, zumal die konsequente Durchführung des historischen Prinzips einen großen, dankbar zu begrüßenden Fortschritt bedeutet, den wir nicht wieder preisgeben können.

II.

Wie steht nun aber die Praxis dazu? Klafft hier nicht eine schier unüberbrückbare Kluft zwischen den Ergebnissen der rein wissenschaftlichen Exegese und den Bedürfnissen der praktischen Auslegung? Machen die zünftigen Schriftgelehrten dem Pfarrer, dem Verkünder des Wortes an die Gemeinde, nicht sein ohnehin schweres Amt noch viel schwerer? — Wir verhehlen uns die Schwierigkeiten durchaus nicht, die aus dieser neuen exegetischen Schriftbehandlung erwachsen; wir haben sie übrigens nicht geschaffen; die Verhältnisse sind stärker als die Menschen; die Methoden werden durch den geistigen Zustand der Gesamtheit bestimmt. Aber wir wollen gerne mithelfen zu ihrer Ueberwindung, zunächst indem wir die Schwierigkeiten selbst klar stellen.

1. Die scharfe Unterscheidung von Einst und Jetzt bringt zu einem guten Teil dessen, was wir gewissenhaft als Schriftinhalt erweisen, das Urteil hinzu, daß es zu unserer Zeit nicht mehr passe, daß es unterwertig sei. Das ist, um es noch einmal zu sagen, das eigenartig Neue der heutigen Exegese, daß sie, während sie selbst das Sakramentale als etwas dem Evangelium Jesu fremdes, darum außer- und unter-christliches beurteilt, doch unerbittlich sakramentale Gedankenreihen bei Paulus und Johannes feststellt, mit welchem Recht bleibe hier dahingestellt [1]). Paulus wird uns als Ekstatiker gezeichnet [2]) — ja selbst auf Jesus hat man dies Wort, freilich in unklarer, mißbräuchlicher Weise angewendet [3]) —, und doch erscheint uns Ekstase als etwas krank-

1) Vgl. meinen Aufsatz: Sakrament und Symbol im Urchristentum Theol. Stud. u. Krit. 1905, 1—40.

2) Weinel, Paulus 88 ff., Wrede, Paulus 15 ff.

3) O. Holtzmann, War Jesus Ekstatiker? 1903.

haftes. Als Prediger habe ich der Gemeinde Werte, volle, höchste Werte zu bieten. Kann mir da noch ein Text dienen, der unterwertiges enthält? Muß nicht überhaupt die Schriftautorität, das Ansehen Jesu und der Apostel hinfallen, wenn so offen eine tiefe Kluft zwischen ihnen und uns aufgedeckt wird; wenn das, was sie für wirklich ansahen, für unwirklich erklärt, was jenen für ihr frommes Denken als wesentlich erschien, als unwesentlich und wertlos abgelehnt wird?

Man hat sich zeitweilig über die Schwierigkeit hinweggetäuscht durch die Unterscheidung von vergänglicher Schale und bleibendem Kern. Die religionsgeschichtliche Exegese besteht aber mit Nachdruck darauf, daß jene von dem modernen Empfinden als unterwertig abgelehnten Vorstellungen zum Kern der urchristlichen Frömmigkeit gehören, oder um es anders auszudrücken, daß es nicht Bilder sind für die höheren geistigen und sittlichen Gedanken, die wir damit zu verbinden, dahinter zu suchen gewohnt sind, sondern Residua einer älteren superstitiösen Religionsanschauung, deren Kultuszauber nur mühsam durch die sittlichen Gedanken des Evangeliums Jesu balanziert wird; daß vielfach auch sittliche Anschauungen im N. T. vorliegen, die wir mit unserem sittlichen Empfinden nicht mehr vereinigen können. Nimmt eine solche Exegese nicht dem Prediger das gute Gewissen, mit dem er bisher in echt evangelischem Geiste auch über solche Texte predigte, die er unwillkürlich wenn auch unklar als fremdartig empfand?

2. Wenn nun gar diese Exegese mit ihrer Realistik an die schönsten Stellen herangreift, die wir evangelischen Christen meinen unmittelbar nachfühlen zu können, wo uns das Herz unwillkürlich aufgeht und der Mund überfließt! Ich denke an Worte des Apostels Paulus wie Rö. 8, 15 von dem Kindschaftsgeist, in dem wir Abba lieber Vater schreien — nun soll dies „schreien" auf ekstatische Zustände hindeuten, bei denen der Geist sich stoßweise in unbewußten, unklaren Lauten äußert, die dann nachträglich als Anrede an Gott den Vater gedeutet werden [1])! Oder wir kommen weiterlesend zu V. 38 f.: Ich bin gewiß, daß weder Tod

---

1) Gunkel, Wirkungen² 36. 49, Weinel, Wirkungen 78.

noch Leben, weder Engel noch Herrschaften, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, noch Kräfte, weder Hohes noch Tiefes, noch irgend eine andere Kreatur uns scheiden kann von der Liebe Gottes in Christo Jesu unserem Herrn — da läßt die religionsgeschichtliche Exegese mit dem Zauberstab ihrer Realistik einen ganzen Aeonenreigen vor unserem erschrockenen Blicke auftanzen. Wie die Engel, Herrschaften, Kräfte aus den Anschauungen über eine zwischen Gott und Menschen sich feindlich einschiebende Geisterwelt zu verstehen sind [1]), so ist auch der Tod ein konkretes Wesen (vgl. I K. 15, 26; Apc. 20, 14; wie mit jenen das Gesetz und sie selbst wieder mit der Sternenwelt zusammenhängen (vgl. Gal. 3, 19 f., 4, 9), so gehören ὕψωμα und βάθος der Astralreligion an: sie bezeichnen den Kulminationspunkt eines Sterns und seines astrologisch-magischen Einflusses auf das Menschengeschick [2]).

Was fangen wir in der Predigt damit an? Muß nicht solche Exegese als ein mutwilliges Zerstören der schönsten Blüten echt christlicher paulinischer Frömmigkeit erscheinen, das die Freudigkeit uns benimmt?

3. Und was nutzen uns schließlich diese interessanten religionsgeschichtlichen Längsschnitte der Begriffsvergleichung für die praktische Auslegung? Wie gefährlich ist andrerseits diese Isolierung? Oeffnet sie doch der Willkür wieder das Tor, aus einem Text alles zu machen was beliebt, was bequem ist! Wie viel Mißbrauch ist nicht mit einem Wort wie II K. 3, 6: „Der Buchstabe tötet, der Geist macht lebendig" getrieben worden, seit man es aus dem paulinischen Zusammenhang (Altes und Neues Testament, Gesetz und Evangelium) herauslösend auf wörtliche und allegorische Deutung bezog und zum Freibrief jeglicher Umdeutung machte! Nun wird durch diese geschichtliche Exegese selbst mit ihrem Prinzip der Isolierung ein solches Verfahren scheinbar legitimiert; dabei aber nicht zum Nutzen der Praxis in modernisierender Richtung angewandt, sondern umgekehrt, um die einzelnen Stellen recht archaisierend unserem Verständnis fern zu rücken!

---

1) Weinel, Paulus 24. Everling, Paulinische Angelologie und Dämonologie 1888.

2) Reitzenstein, Poimandres 80 A. 3.

Soll man einer solchen Exegese nicht einfach den Abschied geben? Es gibt ihrer viele, die so sprechen, sei es, daß sie sich bescheiden, den Exegeten ihre wunderliche Einfälle zu belassen, wenn nur sie selbst sich nicht darum kümmern müssen, sei es, daß sie aggressiver gestimmt, einstimmen in den Schlachtruf: fort mit dieser religionsgeschichtlichen Exegese.

Jene werden sich selbst schädigen, diese werden nichts erreichen. Ich glaube gezeigt zu haben, daß ich keineswegs blind bin für die Schwächen dieser Exegese. Aber das steht fest: sie ist eine notwendige Stufe in der Geschichte der Exegese, und nicht durch Geschrei noch durch Gewalt, sondern nur durch bessere Exegese kann man sie beseitigen, überwinden. Eine solche aber kann, nach einem in der Geschichte der Wissenschaft immer zu beobachtenden Gesetz, nur aus ihr selbst hervorgehen: nicht die Gegner haben Baurs Schule gestürzt, sondern die aus ihr selbst hervorgegangen waren, ihre Affiliierten haben sie überwunden. Nur durch Selbstkorrektion schreitet die Wissenschaft voran. Darum nicht zurück, sondern vorwärts! Es genügt auch nicht, sich durch einzelne Konzessionen mit der neuen Methode abzufinden, im ganzen aber sie als bedeutungslos abzulehnen [1]). Statt die mit Gewalt hervorgebrochene, mächtig sprudelnde Quelle ängstlich abzudämmen, soll man sie lieber fassen und auf die eignen Mühlen leiten.

III.

Führen wir nur die Prinzipien der religionsgeschichtlichen Exegese einmal konsequent durch, so wird sich schon der Weg zeigen, den wir zu gehen haben.

1. Das oberste Prinzip heißt: rein geschichtliches Verständnis, ohne alle Eintragungen, ohne alle Rücksicht auf die Gegenwart.

1) So gelangt Baljon in seinem Aufsatz: Die Früchte des Studiums der Religionsgeschichte für die Betrachtung des NT.s, Stud. u. Krit. 1906, 50—85, nach einem Ueberblick über die neueren Forschungen, bei dem er einzelne Einwirkungen von außen zugesteht, doch zu dem Resultat, „daß die Einwirkung fremder Religionen auf das Urchristentum nicht hoch anzuschlagen ist. Wer das Christentum erklären will, kann auskommen mit dem Alten Testament, dem Spätjudentum und der hellenistischen Philosophie." Er gehe also „den alten und bewährten Weg".

Nun frage ich: ist dieses Prinzip gewahrt, wenn die Mehrzahl der neuesten Exegeten immer den Abstand der urchristlichen Anschauungen von der Gegenwart hervorheben? Es ist wie einst mit Baurs Prinzip der Kanonskritik: das war auch statt des vermeintlich historischen ein dogmatisches Prinzip, wenn auch nur kritisch negativ angewandt. Freilich konnte man zu wirklich literargeschichtlichem Verfahren erst gelangen, nachdem durch Baurs Kritik der Begriff des Kanons überwunden war. So hier: wir müssen uns erst einmal recht deutlich in den Abstand von der Gegenwart hineinarbeiten, um schließlich diesen kritischen Gesichtspunkt preisgeben zu können. Wir müssen es dahin bringen, daß wir nicht mehr fragen, was uns auffällt, fremdartig berührt, sondern was den Leuten jener Zeit fremdartig, neu erschien. Dann haben wir das gefunden, worauf es ankommt!

A.G. 19, 19 ist erzählt, wie auf Grund der paulinischen Predigt in Ephesus Zauberbücher im Wert von etwa 36 000 Mark verbrannt wurden. Da sieht man, sagt die religionsgeschichtliche Exegese, wie es in den Köpfen dieser ersten Christen aussah, alles voll Zauberei, Magie, Superstition. Ja, sage ich, aber sie verbrannten sie. Die Geschichte stellt eben den Triumph des Christentums über diesen Aberglauben dar, und dieser war nicht nur ein äußerlicher. Wenn es nach der A.G. noch so scheinen könnte, als habe es diesen Sieg errungen als eine neue Form der Magie mit dem kräftigeren Wunderzauber des Namens Jesu, so weiß jeder, der Paulus aus seinen Briefen kennt, daß dies nicht seine Meinung ist, sondern daß hier die rein persönlich-sittliche Fassung der Religion das naturhafte überwunden hat [1]).

Bei der bekannten christologischen Stelle Phil. 2, 5—11 hat sich die Exegese von jeher an das ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων gehalten. Die altkirchliche und die orthodoxe brachte hierbei ihre ganze Trinitätslehre zur Sprache, aber auch die neueste interessiert sich hauptsächlich für die Art der Präexistenzvorstellung, grade weil sie ihr fremd geworden ist. Gewiß müssen wir diese feststellen. Aber wir müssen gleichzeitig zeigen, daß die Stelle gar keine Auf-

1) S. meine Urchristlichen Gemeinden 77.

schlüsse darüber geben will, steht sie doch unter der Ueberschrift: „ein jeder sei gesinnet, wie Jesus Christus auch war"; daß überhaupt diese Präexistenzanschauungen nichts dem Paulus oder dem Christentum eigentümliches sind — der Inkarnationsgedanke war damals geläufig —, daß vielmehr alles darauf ankommt, wie für Paulus diese Anschauungen zusammenwuchsen mit dem Bilde Jesu und von hier aus einen ganz neuen Inhalt gewannen, wie es, trotzdem Paulus hier nur von den Akten der Menschwerdung und des Todes redet, doch der Eindruck des Lebens Jesu ist, der diese sittlichen Konsequenzen daraus zu ziehen ihn befähigt[1]).

Uns fällt es auf — und wir sprachen schon davon, wie stark es neuerdings betont wird —, wie viel Paulus von Engeln und sonstigen Mittelwesen redet: für uns ist das eine unbekannte Welt, die zunächst unsere Neugier fesselt; für seine ersten Leser oder doch die meisten unter ihnen, waren das geläufige Anschauungen. Aber neu war, wie energisch Paulus diese ganze Geisterwelt der alleinigen, allbeherrschenden Autorität Jesu Christi als des Herrn unterordnete, wie er sie fast feindlich von sich weist, wo sie irgendwie den Anspruch erhebt, sich zwischen ihn und seinen Gott zu drängen. Nicht was er Röm. 8 als möglicherweise trennendes nennt, sondern daß ihn nichts trennen kann, darauf kommt es an!

Auch Jesus redet von Schutzengeln Mt. 18, 10. Aber wie? Nicht um neue Aufschlüsse über die Engelwelt zu geben (so etwas findet man in den Pseudepigraphen wie dem Henochbuch), sondern um mit Hilfe einer allen seinen Zuhörern geläufigen Anschauung darzutun, wie auch das geringste unter den Menschenkindern bei Gott hoch geachtet ist und unter seiner steten Fürsorge steht. Die Engel sind hier wirklich nur dienstbare Geister, wir können sie ausschalten, und nichts ändert sich!

Am deutlichsten liegt es wieder bei der Johannesoffenbarung. Diese fremdartige Welt kann auf den, der in gesunder Frömmigkeit mit modernen Gedanken ohne historisches Verständnis an sie herantritt, nur den Eindruck machen, den schon Luther davon empfing: ein phantastisches Buch, das uns nichts zu sagen hat.

1) Vgl. Furrer, Das Leben Jesu Christi² 15.

Wer aber mit umfassender Kenntnis auf dem Gebiete der Apokalyptik dies Buch zur Hand nimmt, dem entsiegelt es sich und redet eine eindringliche Sprache; denn überall zeigt es sich, wie stark die überlieferten apokalyptischen Vorstellungen unter der Zucht des christlichen Geistes umgebildet, veredelt, verklärt worden sind.

Und das gilt in noch höherem Maße von der paulinischen Apokalyptik: wie tritt da all das Nationalpolitische, alles Zeitgeschichtliche zurück hinter dem einen Gedanken brennender Sehnsucht, mit dem Herrn vereinigt zu sein! Welch gewaltige Perspektiven zeichnet I Kor. 15, 20 ff., so ganz verschieden von der grausigen Kleinmalerei der sonstigen Apokalyptik. Und wie ringt sich schließlich die Gewißheit, daß auch der Tod uns nicht scheiden kann von der Liebe Gottes und der Gemeinschaft mit dem Herrn, immer klarer heraus und streift immer deutlicher die aus der Rabbinenschule stammenden Gedanken eines traurigen Zwischenzustandes der Trennung bis zur Parusie und damit alles Grauen vor dem Tode ab, um endlich auszuklingen in den Wunsch, abzuscheiden und bei Christo zu sein![1])

Es ist unerläßlich und von hohem Werte, daß wir uns zunächst alle die mannigfachen Zusammenhänge mit dem Alten klar machen. Aber die letzte Aufgabe ist das nicht. „Nicht das ewig Gestrige, sondern das ewig Heutige! Aller Nachdruck soll auf der Arbeit liegen, das Heutige, das aus dem Gestrigen erwachsen ist, geistig zu durchdringen", hat Gunkel erklärt[2]). „Nur sofern sich etwas aus seinen Ursprüngen losgerungen hat, ist es eine Macht geworden", sagt Harnack[3]).

2. Das gilt auch für die große und schwierige Frage, wie weit die Schriften des N. T.s realistisch zu deuten sind. Mag immerhin an den Uranfängen menschlicher Kultur und Religion ein Kultusrealismus in Gestalt krassen Zauberglaubens gestanden haben: es hat sich von da aus eine Entwicklung zu immer höhe-

---

1) Vgl. meine Probleme 99 ff.

2) Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, 1903 S. 11.

3) Anzeige von Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus in ThLz 1897, 18, 434.

rer geistiger Auffassung vollzogen. Das leugnen auch die konsequentesten Vertreter der Realistik auf unserem Gebiete nicht [1]). Die eigentliche Aufgabe wird sein, in jedem Falle das Maß dieses Vergeistigungsprozesses sorgfältig zu bestimmen. Noch machen wir leicht den Fehler bei dem Studium der religiösen Bildersprache — und alle religiöse Sprache ist bildlich — aus Angst vor modernisierender Verflüchtigung zu weit zu jenen realistischen Ursprüngen zurückzugehen. Es wird von selbst die Zeit kommen, wo wir auf Grund genauerer Kenntnis der stetig vorschreitenden, aufsteigenden Entwicklung den urchristlichen Aeußerungen ihre richtige Stelle in der Skala anzuweisen im Stande sind. Dann wird grade das Losgerissensein von den superstitiösen Ursprüngen, das hohe Maß der Vergeistigung, Verinnerlichung, Versittlichung uns wundervoll die Eigenart und Macht christlicher Religion veranschaulichen.

Ein weit verbreiteter Glaube bei den Primitiven ist der an die Zaubermacht des Hauches. Schamanen sollen durch bloßes Anhauchen töten können [2]). Dies zeigt, wie falsch es ist, bei II Th. 2, 8: „Jesus wird den Antichrist töten durch den Hauch seines Mundes" auf das ohnmächtige des menschlichen Hauches hinzuweisen (Hofmann). Ebenso falsch aber wäre es, bei dieser aus Jes. 11 entlehnten Wendung noch an Zauberkraft zu denken. So scheint es noch in der parsischen Parallele, wo „Gott und sein Gesandter Srosh den Ahriman und die Schlange, die letzten übrig gebliebenen Feinde, durch die von ihnen gesprochene wirkungskräftige Formel des heiligen Gebets vernichten" [3]). In der jüdischen Esraapokalypse ist der Gedanke materialisiert zu einem Feuerstrom, der aus dem Munde des Messias ausgehend das Heer der Feinde verbrennt [4]). Grade im Unterschied davon wird es

1) A. Dieterich, Mithrasliturgie, 1903; W. Heitmüller, Taufe und Abendmahl 1903.

2) K. Th. Preuß, Globus 86, 362 f.; Dobritzhoffer, Geschichte der Abiponer II 569.

3) Bundehesch 30, 30; Bousset, Religion des Judentums 487.

4) IV Esr 13, 10 p. 64 Bensly-James; p. 395 Gunkel b. Kautzsch, Pseudepigraphen. Der Feuerstrom ist ein anderes Motiv der parsisch-jüdisch-christlichen Eschatologie.

klar, wie geistig die Vorstellung in II Th. 2 ist: die göttliche Allgewalt bedarf keines äußeren Machtmittels; ein Hauch genügt zur Vernichtung des Feindes, ja schon, wie das Parallelglied zeigt, das bloße Erscheinen des Herrn.

Eph. 3, 18 stellt es den Lesern als begehrenswertes Ziel dar, daß Christus Wohnung nehme durch den Glauben in ihren Herzen, daß sie, in Liebe eingewurzelt und gegründet, zu begreifen vermögen mit allen Heiligen, welches da sei die Breite und Länge und Höhe und Tiefe, und zu erkennen die alle Erkenntnis an Wert übertreffende Liebe Christi. Reitzenstein hat uns gezeigt, daß die Formel πλάτος μῆκος ὕψος βάθος u. a. einem aegyptischen Lichtzauber angehört: der Prophet schaut so lange in die Flamme, bis sie sich ihm 3 (bez. 4)-dimensional erweitert zu einem heiligen Raum, in dem dann der orakelspendende Gott erscheint und Wohnung nimmt [1]). Seit ich das weiß, verbinde ich mit der Stelle viel mehr Anschauung als früher, wo ich darin nur eine etwas schwülstige Wendung für die Viel- bez. Allseitigkeit christlicher Erkenntnis sah. Aber zugleich ist mir die geistig-sittliche Art dieser Auffassung erst recht klar geworden: auch hier gilt es ein „Wohnung nehmen" der Gottheit, aber „in den Herzen", und der Verfasser beeilt sich zuzusetzen: „durch den Glauben". Das ganze aber will nicht ein Orakel erzwingen, sondern zweckt ab auf die Liebe, die in den wenigen Worten zweimal hervorgehoben ist.

Die Umwertung aller Werte, die man mit Recht grade für das Christentum in Anspruch genommen hat, hat auch eine Umdeutung aller Begriffe mit sich geführt. Diese dient uns dazu, jene zu ermessen.

3. Dabei muß freilich die Isolierung, die als Arbeitsmittel ihre nicht zu unterschätzende Bedeutung hat, eine Ergänzung erfahren durch Berücksichtigung des Zusammenhangs: zu dem Längsschnitt der Begriffsvergleichung muß der Querschnitt der Einordnung in die Gesamtanschauung kommen.

Haben wir es z. B. mit einer Stelle wie der Tauferörterung in Röm. 6 zu tun, so greift die neueste Exegese gern einen Be-

1) R. Reitzenstein, Poimandres 25 A. 1.

griff wie das „mitbegraben werden" heraus, um uns zu zeigen, daß es wirklich ein weitverbreiteter Gedanke war, man könnte an des Gottes Sterben und Wiederaufleben (von den Naturerscheinungen hergenommen in den Osiris-, Attis-, Orpheus-Mythen) Anteil und damit die Garantie göttlicher Unsterblichkeit (ἀποθέωσις, ἀπαθανατισμός) erlangen, und zwar durch den Kultakt eines (Schein-)Begräbnisses [1]). Bei den Primitiven nennt man das wohl Analogiezauber [2]). In den höheren Religionsformen treten mystische Gedanken hinzu. Aber auch als Mysterium bleibt es etwas magisches: der Akt als solcher wirkt, wenn auch dabei auf die Gesinnung geachtet, in den besseren Mysterien sogar kultische und überhaupt sittliche Reinheit verlangt wird. Dieser Reihe meint man nun die Paulusstelle eingliedern zu sollen und findet, daß hier ein kräftiger Realismus vorliegt, sofern Paulus nicht nur an dieses Taufbegräbnis die Gewißheit der Auferstehung knüpfe, sondern schon für die Gegenwart eine „physisch-hyperphysische" Erneuerung des Menschen davon herleite, wie die moderne Formel lautet. Ich frage hier nun zuerst: darf man das eine Wort συνετάφημεν so isolieren? Steht dieses nicht zwischen so vielen andern Bildern rein bildlich? Und diese sind nicht einmal wie das der nicht mit Händen gemachten Beschneidung in der Parallelstelle Kl. 2, 11 f. dem Kultleben, sondern dem wirklichen Leben Christi entnommen: ἀπεθάνομεν v. 2, συνεσταυρώθη v. 6, ἠγέρθη v. 4. Muß nicht das dazwischenstehende συνετάφημεν einfach aus diesem Bilderkreis herauserklärt werden, aus der dem Apostel geläufigen Formel des ältesten Kerygma I Kor. 15, 3 ff.? [3])

Gesetzt aber auch, wir müßten in all diesen Bildern doch irgendwie einen Analogiezauber — natürlich in höchst vergeistigter Umbildung — erkennen: wie groß ist dann nicht eben diese Umbildung! Lehrt doch der ganze Zusammenhang, daß für Paulus alles seelisch vermittelt ist durch den Glauben und sittlich abge-

1) Dieterich, Mithrasliturgie 157 ff. 169; vgl. Reitzenstein, Arch. f. Rel.Gesch. VIII 183 ff., Gunkel, Zum religionsgesch. Verständnis 83 f.

2) K. Th. Preuß, Globus 87, 347 ff.

3) Vgl. meine Ausführung in Stud. u. Krit. 1905, 25 ff. Dazu F. M. Rendtorff, Die Taufe im Urchristentum 1905.

zweckt. In Rö. 6 handelt es sich ja nicht um die Frage, ob der Christ noch sündigen kann, sondern ob er darf. Von der Heilserfahrung der Gnade geht der Gedanke sofort über zur Verpflichtung, nicht anders als II K. 5, 14 ff. und an so vielen Stellen. Dies in Eins Sehen des Seins und des Sollens, der erfahrenen Gnade und der empfundenen Pflicht ist das charakteristische der paulinischen Frömmigkeit, das auch nicht durch eschatologische Interimsgedanken, sondern nur aus dem Wesen des Christentums als der durchaus ethischen Religion (das sind zwei Pole) verständlich gemacht werden kann.

Und wie im einzelnen Fall die Deutung eines Wortes, eines Begriffs, einer Vorstellung eingepaßt werden muß in den Tenor der ganzen Stelle, so wiederum die Beurteilung ganzer Gedankenkomplexe in die Gesamtheit der urchristlichen Vorstellungen.

Gegenwärtig legt die religionsgeschichtliche Exegese mit Vorliebe ihren Finger auf Stellen wie I Kor. 15, 29 die Taufe für die Toten, I Kor. 11, 30 die Krankheiten und Todesfälle als Strafen für unwürdigen Abendmahlsgenuß[1]), auf ekstatische Erscheinungen und eschatologische Erwartungen. Es sieht bald so aus, als hätte das Christentum eines Paulus nur hierin bestanden. Gewiß diese Sachen stehen da und es soll nichts davon abgemarktet werden. Aber es steht doch noch sehr viel anderes auch da. Es wird eine Zeit kommen, wo man die Lichter wieder ganz anders verteilt, wo grade die jetzt so grell beleuchteten Stellen wieder ganz in den Hintergrund treten, nicht weil man sie als unbequem ignorierte oder sie gewaltsam ins moderne umdeutete, wie früher geschah, sondern auf Grund der geschichtlich fundierten Erkenntnis: das ist nicht der ganze, nicht der eigentliche Paulus. Er hat noch eine andere Seite; das ist die an der Verkündigung der Propheten und dem Evangelium Jesu genährte Frömmigkeit einer sittlichen Hingabe an Gott[2]). Und diese muß, von einer höheren Warte aus

---

1) Heitmüller, Taufe und Abendmahl bei Paulus 15, 50 f.; G. Hollmann, Urchristentum in Korinth 1903, dazu meinen Aufsatz in Stud. u. Krit. 1905, 32. 35.

2) Dies hebt z. B. auch Heitmüller gelegentlich sehr kräftig hervor (bes. a. a. O. 54). Ich weise darauf hier um so lieber hin, weil ich in

gesehen, als die entscheidende bezeichnet werden, nicht weil sie uns die sympathischere ist, also aus einem Gegenwartsinteresse heraus — das wäre wieder der alte Fehler —, sondern an der Hand eines ganz objektiven historischen Maßstabes. Jenes ist das, was ihn mit seiner Zeit verbindet, worin er ist wie die andern Zeitgenossen auch. Dieses aber ist das Neue, was er seiner Zeit zu bringen hatte. In der augenblicklich vorherrschenden Auffassung des Paulus tritt das, was er selber war, und das, was er von Jesus empfangen hat, ungebührlich zurück hinter dem was ihm sein Judentum, Rabbinat und Hellenismus und überhaupt die ganze damalige Welt geliefert hat. Das wird von selbst anders werden, wenn man Ernst macht mit dem historischen Prinzip, daß wir die Riesenerfolge dieses Mannes zu erklären haben: sie erklären sich nicht aus dem, was er mit seiner Zeit gemeinsam hatte — das mußte freilich als Anknüpfung, als Verbindung mitwirken —, sondern aus dem, was er ihr Neues brachte.

Dazu kommt ein zweites, auf das grade die neuerdings immer allgemeiner anerkannte Scheidung von Religion und Theologie uns weist: die Weltanschauung macht nicht den Menschen aus. Anschauungen und Vorstellungen, Gedanken und Urteile ändern sich, aber der Mensch bleibt immer derselbe, der mit der Welt, dem Niederen, Feindlichen, Verhängnisvollen um sich und in sich — nenne er es feindlichen Zauber, Dämonen, Teufel, Sorge, Krankheit, Vergänglichkeit, Fleisch, Sünde, Tod oder wie sonst, ringende und nach Schutz, Ruhe, Friede, Sicherheit, Leben, Ewigkeit, d. h. schließlich nach Gott sich sehnende Mensch. Mag der Horizont sich noch so sehr erweitern und der Einblick in unser Seelenleben ver-

meinem Aufsatz über Sakrament und Symbol es in der Polemik unwillkürlich habe zurücktreten lassen und damit den Schein der Ungerechtigkeit erweckt habe. Die Differenzen innerhalb unserer Theologie sind, wie ich schon Probleme 133 betonte, keine prinzipiellen, sondern nur graduelle — das bestätigen als Unparteiische die für unsere Forschung interessierten Historiker und Philologen; das beweisen „Religionsgeschichtliche Volksbücher" und „Biblische Zeit- und Streitfragen". Freilich macht es viel aus, wie die Akzente verteilt werden. Und da kann ich die starke Betonung des außer- und unterchristlichen im Urchristentum schlechterdings nicht für glücklich halten.

tiefen: immer bleiben diese drei Pole die gleichen: Ich — Gott — die Welt. Nicht die Formel, in die einer es bringt, sondern die Art und Kraft, mit der er sie in sich zu einander in Beziehung setzt, bestimmen sein Wesen als religiöser Persönlichkeit. Verbietet uns die neuere historische Erkenntnis, so leichthin in den Einzelanschauungen einen bleibenden Kern aus der vergänglichen Schale zu lösen, so weist sie uns dafür um so energischer an, die fromme Persönlichkeit von ihren zeitlich bedingten Anschauungen zu trennen. Unsere Archäologen möchten gern wissen, nach welchem Schnitte der Mantel gemacht war (wenn es überhaupt ein Mantel, und nicht eine Bücherrolle war), den Paulus bei Karpos in Troas liegen ließ (II Tim. 4, 13). War es noch derselbe Kaftan, den ihm einst, als er in Gamaliels Schule ging, seine Schwester in Jerusalem genäht hatte? Oder war dieser in den bald 30 Jahren doch zu löcherig geworden und überall geflickt mit Stücken aus einer korinthischen Resterhandlung? Oder hatte sich Paulus gar zu Ephesus einen neuen Mantel gekauft, einen Philosophen-Tribon, wie ihn Tyramos trug, in dessen Schullokal er seine Missionsstunden abhielt? In der Zeit Zolas gehört alles dies freilich in eine Charakteristik des Paulus. Aber ist der Mann, der I Kor. 9, 19 ff. schrieb, charakterisiert durch das Kleid, das er trug? — Es bleibt eine der merkwürdigsten Tatsachen, daß das Urchristentum uns weder von Jesus noch von irgend einem seiner Apostel eine Schilderung der äußeren Gestalt überliefert hat — und jene Zeit interessierte sich für Physiognomik! [1]) Hierin liegt ein klarer Fingerzeig für uns, wo wir die Bedeutung dieser Persönlichkeiten zu suchen haben: nicht in dem was um sie war (und dazu gehört auch ihre ganze antike Weltanschauung), sondern in dem, was sie in ihrem Innersten waren. Paulus bleibt — ich sehe von Jesus ganz ab — ein Heros der ganz in Gott gegründeten und dabei die Welt erobernden christlichen Frömmigkeit, gleichviel wie er theologisch über Sünde und Gnade dachte, wie er sich Himmel und

1) Physiognomonici scriptores graeci et latini rec. R. Foerster, 1893. — Schon im zweiten Jahrhundert haben griechische Christen dies als Mangel empfunden: Die Paulus-Akten beschreiben des Apostels Gestalt; die Karpokratianer hatten gar Bilder Jesu.

Hölle vorstellte, und wie er sein und seiner Gemeinden Leben im einzelnen auszugestalten wünschte.

Nur einer Exegese, welche auf das Ganze der Persönlichkeiten gehend, diese wahrhaft geschichtlich zu erfassen sich bemüht, wie sie sich von dem Hintergrunde ihrer Zeit abheben, und welche zugleich in das eigentlich Innerste derselben einzudringen sucht, wird die Palme zuerkannt werden.

IV.

Eine solche wird aber auch im höchsten Grade fruchtbar sein für die Praxis — nicht als sei dies ein Motiv: es ist eine Frucht, die ungewollt und um so dankbarer begrüßt uns reift. Nicht in naiver Vereinerleiung von Einst und Jetzt, nicht mit dem heimlichen Wunsch die Resultate der historischen Exegese den praktischen Bedürfnissen der Gegenwart möglichst anzupassen, sondern um der Geschichte selbst willen, zur Vollständigkeit seiner Induktion fragt auch der Historiker nach der bleibenden Bedeutung dessen, was einst war, was die großen Menschen der Vergangenheit geleistet haben.

Dies bildet nun die Brücke zur praktischen Auslegung, die freilich nicht mehr Sache des wissenschaftlichen Exegeten ist, so ersprießlich es sein mag, wenn gelegentlich sich beides in einer Hand vereinigt [1]).

Ist aber einmal die gefürchtete Kluft überbrückt, ist der vermißte Weg von der einen Seite zur andern gefunden, so verwandeln sich die anfänglichen Schwierigkeiten in ebensoviel fruchtbare Anregungen.

1. Wie wertvoll die scharfe Unterscheidung von Einst und Jetzt grade auch für die praktische Auslegung sein kann, weiß, wer Robertsons Reden über die Korintherbriefe kennt. Welche Verwirrung hat es angerichtet, als Naumann glaubte, aus der

1) Siehe H. Holtzmanns Praktische Erklärung des 1. Thessalonicherbriefs in der Zeitschr. f. prakt. Theol. II. IV. VI. VIII (1880—1886) und Zur praktischen Erklärung des Hebräerbriefs ebd. XIII (1891) 219—238 mit einer sehr beherzigenswerten Einleitung über das Verhältnis von wissenschaftlicher und praktischer Schriftauslegung.

Predigt Jesu ohne weiteres ein sozialpolitisches Programm für unsere Zeit entnehmen zu können, bis dann durch Asia bei ihm der Rückschlag ins andere Extrem erfolgte. Ist es verwerflich, Jesu Worte modern zu verwässern, so ist es geradezu gefährlich, sie wörtlich zu nehmen in gesetzlichem Sinne — und Gesetzlichkeit steckt allen Menschen im Blut. Nur historische Exegese weist hier den rechten Weg. Nur historische Exegese, nicht das in der Praxis immer noch so beliebte Allegorisieren, hilft uns auch über die Schwierigkeiten so mancher unserem Denken fremdartiger Texte hinweg — auszunehmen sind vielleicht gewisse Wundererzählungen, bei denen ja hüben und drüben allegorisiert wird. — Statt der hergebrachten Identitätsanschauung muß nur viel mehr mit dem Kontraste gearbeitet werden. Natürlich nicht derart, daß das Biblische als wertlos, unterwertig gegenüber den Errungenschaften moderner Wissenschaft dargestellt wird, sondern daß das bleibend Wertvolle daran hervorgehoben, für das Veränderliche aber in aller Pietät auf Gottes Führung hingewiesen wird, die uns Menschen zu immer reinerer Erfassung der in Jesus uns geschenkten, in der heiligen Schrift interpretierten Gottesoffenbarung gelangen läßt.

Grade die neueste Exegese weist uns ja in der heiligen Schrift selbst solche Entwicklungen auf, nicht nur vom Alten zum Neuen Testament, sondern auch innerhalb des letzteren — ich erinnere an die besprochene Eschatologie bei Paulus, die dann vollends bei Johannes ganz verinnerlicht ist. So weist sie uns innerhalb ein und derselben Persönlichkeit, ja gelegentlich in einer Textstelle Anschauungen von ganz verschiedenem Werte nach und lehrt uns, daß die individuelle Frömmigkeit nicht immer nur auf einer Stufe steht, sondern oft verschiedene Höhenlagen in sich vereinigt. Gunkel protestiert mit Recht dagegen, daß man aus dem Nachweis außerchristlichen Ursprunges eines Stücks urchristlicher Frömmigkeit gleich dessen Wertlosigkeit für unser Christentum folgere[1]). Das Christentum kann es sich assimiliert und mit dem Geiste des

1) Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des NT.s 14; ebenso Heitmüller, Taufe und Abendmahl 54.

Evangeliums durchdrungen haben — so gibt es m. E. eine echt evangelische Sakramentsauffassung. Es kann aber auch eine niedere Religionsform noch in und neben der höheren zurechtbestehen — um der menschlichen Schwachheit willen (Mt. 19, 8). Paulus will — und das ist echt evangelisch — nichts wissen vom Geiste der Furcht (Rö. 8, 15) und doch mahnt derselbe Paulus: schaffet eure Seligkeit mit Furcht und Zittern (Ph. 2, 12)[1].

Von hier aus erweist es sich auch als vollberechtigt für die Praxis, eine Stelle im Lichte einer höheren Gesamtauffassung zu betrachten. So verwerflich alle Harmonistik, nicht nur für die rein wissenschaftliche, sondern nicht minder für die praktische Auslegung ist, die ohne weiteres paulinische Gedanken in die Synoptiker, johanneische in Paulus hineinliest, so berechtigt ist es, einen Gedanken zu durchdringen mit dem Lichte einer anderen auf neuen Erfahrungen ruhenden Anschauung[2].

2. Auch die Realistik kann für die praktische Auslegung höchst anregend wirken. Es gilt nur sie in weitestem Umfange anzuwenden, nicht nur bei gewissen absonderlichen Vorstellungen, sondern ebenso bei den religiösen Hauptbegriffen. Wie abgegriffen sind diese meist für uns, gleich Scheidemünzen, und wie blinkten und klangen sie einst. Glaube z. B.: welche Fülle lebensvollster Empfindungen durchflutet Paulus, wenn er dies eine Wort πίστις ausspricht. Es ist einer der merkwürdigsten und am wenigsten beachteten Fortschritte grade der historischen Exegese, daß wir das Fließende vieler Begriffe wieder erkannt haben[3]. Wo immer Religion lebendig ist, überquillt, da achtet sie nicht auf die Terminologie. Erst die an frommer Begeisterung ärmere Schulweisheit der Epigonen distinguiert und systematisiert: so ist es bei Luther, so beim Urchristentum[4]. Da kann πίστις auch einmal mit ἐλπίς wechseln. Da sagt Paulus allen scholastischen Definitionen zum

1) Vgl. Niebergall, Wie predigen wir dem modernen Menschen? Eine Untersuchung über Motive und Quietive 1902.

2) Vgl. O. Baumgarten, Predigt-Probleme 79.

3) G. Haupt, Gefangenschaftsbriefe (in Meyers Kommentar) Phil. 97.

4) Lehrreich zum Vergleich sind Loofs' und Eichhorns Erörterungen über die Terminologie der Augustana in Stud. u. Krit. 1884 und 1887.

Trotz (I Kor. 1, 30): Christus ist uns gemacht zur Gerechtigkeit, Heiligung, Erlösung, nicht als seien das verschiedene Dinge, wie die Ueberschriften der Dogmatik; er meint mit den drei Worten nur die eine große Heilserfahrung: in Christus ist uns ein neues Verhältnis zu Gott und damit auch zur Welt gegeben; wer in ihm ist, der ist gerecht, d. h. er entspricht dem, was Gott von dem Menschen fordert, und das ist heilig, d. h. er gehört damit ganz Gott, los von der profanen Welt und ihrer Sünde, und eben damit ist er erlöst, d. h. los von jeder anderen Autorität als der Gottes in Christo, mochten seine Leser dabei an den Fluch des Gesetzes denken, unter dem sie bisher geseufzt hatten, oder an die Macht der Astralgeister, von denen sie bisher ihr Leben beherrscht geglaubt hatten, mögen wir in vertiefter christlicher Betrachtung denken an Sünde und Schuld, Eigenwille und falsches Autoritätsbedürfnis.

Es ist leicht I Th. 1, 3 zu übersetzen: Glaubenswerk, Liebesmühe, Hoffnungsausdauer. Aber recht ausgelegt ist es erst, wenn man sich das ganze Christenleben mit all seinen vielfachen Betätigungen vergegenwärtigt, das Paulus in diese wenigen Worte zusammenfaßt. So verstanden kann das Lob der Thessalonicher ein prächtiger Gemeindespiegel für unsere Zeit werden.

Phil. 1, 3—11 ist ganz beherrscht von dem Gedanken des Gebets und der gegenseitigen Fürbitte (vgl. noch 1, 19). Wie viel Wert hat es doch grade für die Praxis, daß die Exegese über solche Aeußerungen der intimsten Frömmigkeit nicht mehr wie über fromme Phrasen hinweggleitet, sondern Paulus beim Worte nehmend zu veranschaulichen sucht, wie sehr sein ganzes Leben und Denken durch den Glauben an die Kraft des Gebets bestimmt war, wie er sich auch mit den entferntesten Gemeinden darin zusammengeschlossen wußte zu einer wirksamen Einheit.

Gewiß wurzelt der Gedanke, im Geiste an der Gemeindeversammlung zu Korinth behufs Bestrafung des Blutschänders teilnehmen zu können (I Kor. 5, 3 f.), was viel realistischer verstanden werden muß, als uns die Wendung zuerst anmutet, in einer uns fremden Psychologie, in einer für uns unvollziehbaren Vorstellung von dem Austreten des Geistes aus dem Leibe (vgl. II Kor. 12, 2 f.).

Aber er gewinnt ein ganz anderes Gesicht, wenn wir ihn mit jenen Gedanken vom Gebet in Beziehung setzen.

Die realistische Exegese unserer Zeit hat sich damit das größte Verdienst erworben, daß sie gegenüber der zumal in der älteren liberalen Theologie herrschenden Neigung, alles psychologisch vermitteln und symbolisch deuten zu wollen, den kräftigen Realismus in der urchristlichen Frömmigkeit energisch betont: sie lebt in Wirklichkeiten, nicht in Formeln. Es ist für Paulus keine Phrase, wenn er den Christen eine neue Kreatur nennt. Er hat die totale Umgestaltung erfahren. Das alte ist vergangen; siehe es ist neu geworden. Die Gewißheit ein gegenwärtiges Heil zu besitzen — nicht nur so ein dämmriges Zukunfts-Vielleicht — gibt ihm die Kraft, ohne dabei die Aussicht auf eine noch höhere Zukunft und die Einsicht in die Notwendigkeit fortgesetzter Vervollkommnung in Selbstzucht (I Kor. 9, 23—27, Ph. 3, 12) wie in Erziehung seiner Gemeinden bei ihm zu verkümmern.

Wie die Sünde, so ist ihm die Gnade eine wirklich erfahrene Realität, nicht etwas wovon er nur so schulmäßig redet. Ja ich möchte sagen — so selbstverständlich es klingt, es bleibt doch etwas ungeheuer großes —: Gott ist ihm eine Realität, ja nicht eine, sondern die volle Wirklichkeit, die in jedem Augenblick sein ganzes Leben, sein Denken, Wollen und Handeln bestimmt.

Lange Zeit war als Reaktion gegen die alte dogmatisierende Exegese bei uns eine Betrachtungsweise gang und gäbe, die überall nur das Menschliche ins Auge faßte und sehr geneigt war, das Sittliche dem Religiösen ganz überzuordnen. Dem gegenüber ist es ein gewaltiger Fortschritt, daß jetzt die Exegese, und grade die modernste religionsgeschichtliche zumeist, allen Nachdruck auf das religiöse Leben der N.T.lichen Autoren legt[1]): sie hat in ihnen nicht nur Menschen, antike Menschen, sondern wirklich fromme, ja bis zur Einseitigkeit ausschließlich religiös bestimmte Menschen entdeckt. Sollte das nicht für die Praxis unmittelbar fruchtbar werden?

3. Und schließlich hat auch das 3. Charakteristikum der mo-

1) Z. B. A. Meyer, Das Leben nach dem Evangelium Jesu 1905.

dernen Exegese, bei aller Gefahr, eine zumal pädagogische Bedeutung. Nichts ist dem an wissenschaftlich scharfes Denken gewohnten peinlicher als die Beobachtung, wie verbreitet die Neigung ist, einen Text statt ihn zu erklären, erbaulich zu umschreiben. Nun ist nichts schwerer, als eine Paraphrase (und gar noch eine erbauliche), die dem Textgedanken wirklich gerecht wird. Der Grund ist klar: Exegese ist eben keine so leichte Sache. Die Fähigkeit, fremde Gedanken unter Absehen von allen eignen zu verstehen, ist nur als Resultat gründlicher Schulung zu erreichen; sie setzt Entsagung und strenge Zucht des Geistes voraus. Zu dem allen hilft es nun, wenn man sich zunächst einmal als Ziel steckt, das Einzelne sorgfältig zu studieren und genau zu begreifen, sintemal das Ueberschauen eines Ganzen mit der mannigfachen Verknüpfung und Verschlingung der einzelnen Gedankenfäden weit schwieriger ist.

Das ist das richtige an dem neuerdings mehrfach gegebenen Rat, möglichst kurze, womöglich nur einen Gedanken enthaltende Predigttexte zu wählen oder aber aus dem größeren Predigttext nur einen thematischen Gedanken herauszugreifen [1]). Die Art unserer Exegese kommt dem zu Hilfe. Nur daß dabei eine wirklich geschichtliche Exegese als Vorarbeit getrieben werde. Sonst kommt es dahin, daß der Text zum Motto mißbraucht wird für Ausführungen, die ohne allen Zusammenhang damit stehen. Das Höhere bleibt für mich freilich eine homilienartige Erklärung ganzer Textabschnitte, nur daß diese Form ein viel höheres Maß exegetischer Durcharbeitung und eine weit größere Kunst rednerischer Zusammenfassung verlangt, wenn sie predigtgemäß wirken soll.

Zum andern stellt unsere begriffsvergleichende Methode dem Prediger ein reiches Material zur Verfügung, das er nur fruchtbar zu machen braucht. Ich wundere mich manchmal, wie wenig die Anregungen, die ein Blick in eine Konkordanz gibt, ausgenutzt werden. Die neuere Exegese legt dies Material gleich bedeutend erweitert und verarbeitet vor. Welch wechselvoll reichen Inhalt hat ein Begriff wie Gottesfurcht! Und wie aufklärend, anregend

---

1) S. u. a. Drews Predigt im 19. Jahrhundert 19, 53; Baumgarten a. a. O. 59.

und vertiefend muß es wirken, wenn dessen Entwicklung von der rohesten Angst vor dem Unheimlichen bis zu dem kindlichen Vertrauen zu dem lieben Vater dargestellt wird. Wie mannigfache Gedanken verbinden sich auch mit dem Begriff der Kindschaft, der Sohnschaft. Nur eine dogmatisierende Exegese, die ohne weiteres ihre Gedanken in dem Schriftwort findet, konnte das verkennen und daraufhin den Vorwurf der Falschmünzerei gegen die neuere Theologie erheben. Für die in historischer Exegese geschulte Theologie gibt es keine Schlagworte mit unverrückbarer Bedeutung. Worte und Gedanken sind in steter Bewegung und weisen dem aufmerksamen Beobachter die wunderbaren Wege der Offenbarung Gottes.

Noch ein letztes Wort, ein Wort das unter Theologen selbstverständlich sein sollte, und doch ausgesprochen werden muß. Die Methode ist das unentbehrliche Werkzeug — ich hoffe gezeigt zu haben, daß auch diese neueste vielverschrieene religionsgeschichtliche kein gefährliches, sondern ein sehr nützliches Werkzeug ist. Aber schließlich kommt es nicht auf das Werkzeug an, sondern auf den, der es führt. Exegese verlangt einen kongenialen Exegeten. Das gilt schon für die Philologie: nur der für das klassische Altertum begeisterte, wird den wahren Gehalt der Klassiker zutage fördern, so daß er auch andere begeistert. Das gilt in noch höherem Maße für den Theologen: von ihm verlangt die Exegese nicht nur ästhetisches Nachempfinden, sondern innerliches Miterleben. Nur wer den Pulsschlag christlicher Frömmigkeit im eigenen Herzen fühlt, wird ihn auch in den Schriften des Urchristentums finden, durch alle scheinbar störenden fremdartigen Umhüllungen hindurch — wie das kunstgeübte Auge bei noch so viel Arabesken doch sofort die großen Linien des künstlerischen Grundrisses erkennt. Ob antik oder modern, fromm versteht fromm, wie Leben Leben zeugt. Wo diese Voraussetzung fehlt, da bleibt der Text stumm und würde er mit der besten Methode bearbeitet; wo sie vorhanden ist, da ergibt sich die praktische Ausnutzung der reinwissenschaftlichen Methode fast von selbst. Der Glaube wirkt auch heute noch Wunder, er verwandelt das harte Gestein religionsgeschichtlichen Wissensstoffes in nahrhaftes Brot für die nach Leben hungernden Seelen.

Der Einfluß der gesellschaftlichen Zustände auf das kirchliche Leben.

Vortrag, gehalten auf der Versammlung der Sächsischen kirchlichen Konferenz zu Chemnitz am 18. Oktober 1905.

Von

Paul Drews.

Als eine der wichtigsten Aufgaben der praktischen Theologie erscheint es mir, eine gründliche Kenntnis des empirischen kirchlichen Lebens zu vermitteln. Soweit sie nicht Kunsttheorie ist, sondern Wissenschaft, hat sie dieses kirchliche Leben zu ihrem Gegenstand. Sie kann bei dieser wissenschaftlichen Aufgabe nicht anders als historisch vorgehen, denn unsre Gegenwart ist in allem das Produkt der Vergangenheit, und die Wucht und die Zähigkeit gegenwärtiger Zustände ist erst verständlich aus ihrer Geschichte.

Wenn wir uns nun auf das, was wir „kirchliches Leben" nennen, auch nur kurz besinnen, so leuchtet ein, daß dies keine in sich völlig einheitliche und selbständige Größe ist. Man sollte annehmen, daß das kirchliche Leben von nichts andrem bestimmt werde als von der christlichen Religion und Sittlichkeit, ja daß es darin aufgehe. Aber dem ist nicht so. Gewiß werden Religion und Sittlichkeit im Mittelpunkt des kirchlichen Lebens stehen, sie werden darauf den bestimmenden Einfluß haben, und daher ist es gewiß richtig, für das Erstarken oder Ermatten des kirchlichen Lebens in erster Linie jene Gebiete verantwortlich zu machen. Aber wir müssen lernen, unsren Blick viel weiter schweifen

zu lassen. Denn wie schon Religion und Sittlichkeit nicht unabhängig von der gesamten Kulturlage sind, so erst recht nicht unser kirchliches Leben. Die allerverschiedenartigsten Elemente bestimmen es, und diese zu ermitteln und ihren Einfluß richtig zu bestimmen, das ist eine schwierige, aber unerläßliche wissenschaftliche Aufgabe, die in erster Linie der praktischen Theologie zufällt. Einen dieser bestimmenden Faktoren möchte ich heute etwas genauer ins Auge fassen: die gesellschaftlichen Zustände. Man wird nicht behaupten können, daß unser kirchliches Leben schon eingehend unter diesem Gesichtspunkt behandelt worden ist oder behandelt zu werden pflegt. Und doch hoffe ich, Ihnen zu zeigen, daß er von großer Bedeutung ist.

Wenn ich von gesellschaftlichen Zuständen spreche, so meine ich damit das Verhältnis der verschiedenen gesellschaftlichen Klassen zu einander, das sich ja bald mehr bald weniger als Gegensatz darstellt. Die Frage ist, ob das kirchliche Leben in diesen Prozeß mit hineingezogen worden ist, und wie es sich, wenn dies der Fall ist, dadurch gestaltet hat.

Eine Gegenfrage drängt sich sofort auf, nämlich die: Hat nicht umgekehrt unser kirchliches Leben die gesellschaftlichen Zustände beeinflußt? Hat es nicht kraft der in ihm wirksamen christlichen Liebe von Anfang an auf Milderung der gesellschaftlichen Gegensätze hingearbeitet? War nicht der Gedanke, daß innerhalb des kirchlichen Lebens alle gleich sind, so stark, daß er auch über die Grenzen des Kirchlichen hinübergegriffen und eine ausgleichende Wirkung getan hat? So kann man fragen. Aber man wird um die Antwort nicht verlegen sein. Das ist nur in ganz geringem Maße der Fall gewesen. Wenn ein Kulturhistoriker die Geschichte der Gesellschaft seit der Reformation verfolgt, so wird er nur ganz selten in diesem Werdeprozeß den kirchlichen Faktor in Ansatz zu bringen haben. Wir werden bei unsrem Ueberblick diese Punkte nicht unbeachtet lassen. Aber Sie werden sich selbst davon überzeugen, wie selten das der Fall sein kann. Jedenfalls giebt diese Tatsache zu denken. Wir sehen es vielleicht als einen beneidenswerten Zustand der Vergangenheit an, daß damals die Kirche ganz anders im Vordergrund des gesamten

Lebens stand, daß sie eine Größe war, an der niemand vorüber konnte, weil alle Gebiete des Lebens, das Recht und die Politik, die Volkserziehung und das Armenwesen, die Wissenschaft und die Kunst von kirchlichen Gesichtspunkten bestimmt waren. Aber vielleicht war doch die Kirche damals weniger wirklich herrschend, herrschend im guten Sinne, weniger frei und wirkungsvoll, als wir meinen.

Und nun zur Sache!

I.

Wie waren die gesellschaftlichen Zustände, die die Reformation vorfand?

Die Mächte, die mit einander in steter Reibung sich befanden, waren die territoriale Fürstenmacht, die Städte, der niedere Adel und die Bauernschaft.

Im Laufe des 15. Jahrhunderts hatte sich die Fürstenmacht stetig gehoben: sie zog Rechte und Besitztümer mit sich immer steigernder Energie an sich; sie sog am liebsten die kleinen Herrschaften ganz auf. Ein gefährlicher Feind der geistlichen und der adligen Herrschaften! Mit immer größerer Sicherheit griff auch die weltliche Fürstenmacht in das eigentliche kirchliche Gebiet ein — vor nichts stand sie still. Es war jugendlich aufstrebende Kraft in ihr. Dasselbe, nur in andrer Weise, gilt von den Städten. Hier häufte sich der Reichtum, hier drängte sich die Kultur zusammen, hier entwickelte sich Recht und Verwaltung. Aber innerhalb der Stadtmauern zeigen sich neue Gegensätze: die Zünfte der Handwerker ringen mit den alten Kaufmannsgeschlechtern um die Vorherrschaft. Welche von beiden auch siegen mögen, die herrschende Klasse drückt jedenfalls die untere Bevölkerung, die sich in den Städten drängt, macht sie rechtlos. Der niedere Adel, einst als der Waffenträger des Reiches von höchstem Einfluß, war jetzt, in der Zeit der Söldnerheere, um die Grundlage seiner Existenz gekommen: er raffte an Rechten fest zusammen, was ihm geblieben war; er raubte den Kaufmann aus, um zu leben; er drückte rücksichtslos den armen Bauern, der mit hundert Fäden an diese Herren gebunden war; an sich ein elender Stand, der aber auf seinen grenzenlosen Ansprüchen verharrte. Und endlich der Bauer!

Längst war die Zeit vorüber, wo er ein freier Mann auf freier Scholle war — die Landesfürsten, der Adel, die Kirche waren an der Arbeit, die alte Freiheit in Knechtschaft, die alten Rechte in harte Pflichten zu wandeln. An Stelle der Freien traten jetzt die Hörigen, die Zinspächter. Trotzig erhob sich der Bauer in einem fast kindischen Selbstgefühl dagegen. Umsonst — auch der Bauernstand gehörte zu den sinkenden Größen der Gesellschaft. Die herrschenden Gewalten waren die Fürsten, die oberen Stände in den Städten, gedrückt waren das städtische Proletariat und die Bauern — und der Adel stand zwischen beiden, er wurde gedrückt und drückte wieder.

Aber diese in sich zerrissene Gesellschaft war doch wieder von überraschender Gleichförmigkeit: der Geist der gesamten Nation war volkstümlich. Ein einziges Geistes- und Gefühlsleben beherrschte alle, ob Ritter, ob Bauer, ob Fürst, ob Städter. Eine Redeweise ging von Mund zu Mund, ein Volkslied klang von aller Lippen: im Geistesleben bestand kein Unterschied zwischen den sich so hart befehdenden Ständen — die wichtigste Grundlage für die Reformation! Und doch! In diese einheitliche Geistesstruktur schiebt sich je länger je mehr eine höchst bedeutungsvolle neue Bewegung, die nicht volkstümlich, die nicht auf deutschem Boden erwachsen ist, die ein fremdländischer Import ist, die aber in die Nation einen Zwiespalt hineingetragen hat, der tiefer und nachhaltiger war als der soziale. Ich meine den Humanismus, der in unserem Volk den klaffenden Unterschied zwischen gebildet und ungebildet geschaffen hat, der schließlich Probleme gezeitigt hat, mit denen wir heute noch zu ringen haben.

In diese gesellschaftliche Struktur fiel die Reformation.

Sie war die letzte wirkliche Volksbewegung, die unser Vaterland seit Jahrhunderten gesehen hat. In alle Bevölkerungsklassen griff sie ein und manche Volksschichten riß sie völlig mit fort. Und nun entsteht die Frage: Wird diese Volksbewegung sich niederschlagen in einer kirchlichen Form, die über alle die vorhandenen sozialen und kulturellen Gegensätze hinweg eine wirkliche Einheit unsres Volkes darstellt in dem Höchsten, was es gibt, in der Religion? Kommt es zu einem Gebilde, in dem um Christi willen

alle gleich viel gelten, allen Raum zur Betätigung, allen gleiche Freiheit und Macht gegeben ist, denen aber auch allen ohne Unterschied gleiche heilige Pflichten obliegen? Wir wissen, daß dieses grandiose Gebilde einer nationalen, volkstümlichen, in sich freien Kirche unsrem Volke nicht beschieden gewesen ist. Vielmehr wirft sich auf die religiöse Bewegung jenes harte Gefüge der gesellschaftlichen Struktur und läßt eine Kirche entstehen, die alle die Unterschiede und Gegensätze wiederholt, die das Volk damals zerspalteten. Ja ihre Entstehung bildet nur einen Schritt weiter in jener gesellschaftlichen Entwicklung, von der wir soeben gesprochen haben. Die Bildung und der Schutz der neuen Kirche kam in die Hand der einzelnen Territorial-Fürsten, bezw. der Magistrate der Reichsstädte, die durch diesen Zuwachs ihrer Rechte eine nicht geringe Steigerung ihrer Macht erfuhren.

Freilich, einen Schritt, ihre Macht zu vergrößern, taten die Fürsten nicht: sie ließen dem Adel die Patronatsrechte. Scheinbar etwas Geringfügiges, was aber doch von weittragendster Bedeutung wurde. Denn damit wurde die Kirche noch in einer andren Weise zum Gegenstand der sozialen Herrschergelüste: der Adel übte sein Patronatsrecht mit aller Entschiedenheit aus. Hatte er doch hier wieder ein Mittel in der Hand, die Gemeinden seine Machtvollkommenheit fühlen zu lassen, viel mehr, als es in katholischer Zeit möglich gewesen war.

So war die junge Kirche von der Stunde ihrer Geburt an in den gesellschaftlichen Kampf hineingestellt, sie war ein Objekt der Machtbestrebungen. Ob sie dabei gut fuhr, hing ganz davon ab, ob die bestimmenden Gewalten, im großen die Fürsten, im kleinen die Patrone, innerlich tüchtig waren oder nicht. Jedenfalls war eins geschehen, und das war bedeutungs-, um nicht zu sagen verhängnisvoll: die junge Kirche hatte die Gemeinden als solche entrechtet; der gesellschaftlich Mächtige und Angesehene bestimmte allein, ganz allein, aber der sogen. kleine Mann war zu völliger Passivität verurteilt. Bezold sagt einmal: „Die wirtschaftliche Glanzzeit des Bauern war vorübergegangen, ohne daß die Landbevölkerung weder im Reiche noch in den meisten Territorien als selbständiges Glied dem politischen Organismus eingefügt wurde.“

Man kann das auch vom kirchlichen Organismus wiederholen. Und so kam es, daß diese Kreise, in denen eine glühende, ja heroische Frömmigkeit lebte, vielfach religiös ihre eigenen Wege gingen: sie fielen dem Täufertum anheim — eine religiöse Erscheinung, deren Bedeutung und innere Kraft wir erst in den letzten Jahrzehnten richtig einzuschätzen gelernt haben. Indem sich nun weiter der Humanismus mit der Reformation verband, entstand ein geradezu neuer Stand, der der Repräsentant der Bildung in damaliger Zeit überhaupt war, der Stand der Theologen.

Man wird sich hüten müssen, den Theologen- und den Pfarrstand völlig in eins zu setzen. Beide deckten sich nur zum Teil mit einander. Nicht alle Pfarrer, vor allem nicht die Landpfarrer, konnten als Theologen gelten. Viele hatten nicht studiert oder sie waren viel zu wenig in die Theologie eingedrungen, als daß sie als Theologen von Fach hätten gelten können. Dagegen waren die Professoren und die Doktoren der Theologie der Stand, der nicht nur vorwiegend die Bildung vertrat, sondern der auch auf das gesamte Leben im Staat und in der Kirche von durchschlagendem Einfluß wurde. So sehr Luther dagegen geeifert hatte, es geschah doch, daß die Theologen als Hofprediger und Professoren die einflußreichsten Berater der Fürsten wurden. Je frömmer ein Fürst war, desto unentbehrlicher war ihm der Theologe, der Fachmann in der Schriftauslegung, der allein sicher entscheiden konnte, was der Schrift gemäß war, was nicht. Denn „dem Worte Gottes gemäß" wollte ein frommer Fürst des 16. Jahrhunderts alles, auch alles in der inneren und äußeren Politik tun. Diese Theologen waren es, die die eigentliche Leitung der Kirche in Händen hatten, die ihr Leben bestimmten. Und je mehr nun die theologische Bildung als Voraussetzung für jedes Pfarramt angesehen wurde, desto gewichtiger legte sich ihre Autorität auf die Gemeinden. Denn sie, die theologischen Pfarrer, vertraten in der Welt die Ordnung Gottes, das Regiment Gottes — und nicht selten ist es zu scharfen Gegensätzen zwischen den weltlichen Gewalten und diesen Vertretern Gottes gekommen — nicht zum Heil der Gemeinden.

Alles in allem: wenn wir auch völlig begreifen, daß unter

den damaligen Verhältnissen eine andere Gestaltung des lutherischen Kirchenwesens, als sie geworden, nicht möglich war, ja wenn wir auch in vieler Beziehung sie als segensreich bezeichnen müssen — was bedeutete es allein, daß im Theologenstand sich Bildung und Religion die Hand reichten! — so ist doch die Entmündigung der Gemeinde, ihre Passivität, ja ihre Ohnmacht im kirchlichen Leben die Folge einer mächtigen Einwirkung der damaligen gesellschaftlichen Zustände. Damit ist dies alles gewissermaßen als ein Geburtsfehler der Kirche auf ihren weiteren Weg mitgegeben worden.

Die Folge dieser neuen unvolkstümlichen Kirchenbildung war denn auch eine grollende Abkehr des Volkes von der neuen Kirche. Bekannt ist, wie unkirchlich die Bauern nach der Reformation wurden, wie sie sich gegen die „Pfaffen" sperrten, die Predigt störten, dem Pfarrer Schand und Brand antaten. Aber in anderen Volksschichten stand es nicht besser. Auch in den Städten waren die Kirchen leer. Wie laut hat Luther über die Unkirchlichkeit seiner Wittenberger geklagt. Und wie dort, so stand es auch anderwärts. Die adligen Patrone aber sperrten sich gegen die landesherrlichen Verordnungen, machten Schwierigkeiten bei den Kirchenvisitationen, wollten niemanden in die Kirchenrechnungen blicken lassen und stellten als Pfarrer an, wer ihnen gerade recht war.

Wenn schon Luther klagt, daß die Obrigkeiten „nach dem Evangelium nichts fragen, sondern allein Ursache suchen, daß sie die Leute fangen und berauben", so hat sich die Willkür der Fürsten, der Stadtmagistrate und der adligen Kirchenpatrone — denn diese drei Stände machen die Obrigkeit im damaligen Sinne aus — in kirchlichen Dingen im Laufe des 17. Jahrhunderts, namentlich nach dem 30jährigen Kriege noch gesteigert, gesteigert oft bis zur Unerträglichkeit. Die Klagen der Geistlichen wollen daher nicht verstummen. Von besonderem Einfluß aber ist der Adel, sind die fürstlichen Höfe geworden.

Der Adel war schon vor dem Kriege vielfach arm, und nach dem Krieg sind seine äußeren Verhältnisse nicht besser, sie sind schlechter geworden. Darum versucht er den durch den Krieg am meisten geschädigten und völlig kraftlos gewordenen Bauer immer

mehr sich untertänig zu machen. Er weiß von den Fürsten, denen er Waffendienste leistet, Vorrechte zu erlangen, er tritt auch mehr und mehr in den fürstlichen Verwaltungsdienst und verdrängt daraus die bürgerlichen Stände. So hebt sich dieser Stand außerordentlich, und mit erneuter Zuversicht und Rücksichtslosigkeit macht er seine Prätensionen andren Ständen gegenüber geltend, und trotz seines Geldmangels ergibt er sich immer mehr einem prunkhaften Leben. Er scheidet sich so bewußt wie möglich von den bürgerlichen und bäuerlichen Kreisen, indem er eine eigene Standessitte nach französischem Muster ausbildet. Seine Stellung am Hofe macht eine besondre Bildung notwendig, und so entsteht ein neues Bildungsideal, das des Kavaliers. Die französierten Fürsten schufen für ihren Adel in den sog. Ritterakademien die Pflanzstätten dieser kavalierischen Bildung, die, innerlich undeutsch und völlig unvolkstümlich, ein Neues, eine Nachäffung französischer Muster war. So wurde der Adlige herausgehoben aus dem Volke. Er fühlte sich als ein andrer Mensch mit andrem Blut in den Adern; daher war jede Heirat mit Bürgerlichen völlige Mesalliance. Durch die Tracht und durch äußere Abzeichen schied man sich von den andren Ständen, dem „Pöbel". Bei Tänzen, Opernaufführungen, Gartenfesten trennte eine Schnur die edle Gesellschaft von der „Kanaille".

Und — ein Beweis, wie stark unser Volkstum innerlich seit der Reformation zurückgegangen war — diese „Kanaille", die andren Stände schielten ehrfurchtsvoll, servil, verlangend nach oben. Kein größeres Glück, als wenn ein reicher Kaufherr einen Adelsbrief für schweres Geld sich erworben hatte. Doppelt verächtlich sah er nun auf seine früheren Standesgenossen herab. Keine größere Ehre für einen Dichter, einen Gelehrten, als wenn ihn fürstliche Gunst in den Adelstand erhob. Man vergegenwärtige sich den Abstand der Zeiten daran, daß sich ein Schwarzerdt selbst ehrte, indem er sich Melanchthon nannte, daß aber Leibniz es als hohe Ehrung empfand, als ihn sein Fürst zum Freiherrn von Leibniz machte. Und wer sich den Adelsbrief nicht erwerben konnte, der suchte wenigstens adlige Sitte und Art nachzuahmen, adlige Bildung zu erwerben und es dem Adel in der

Verachtung der niederen Stände gleichzutun.

Der verachtetste Stand aber war der der Bauern. Allerdings, sie waren durch den Krieg tief in Roheit versunken — aber war das ein Wunder, da sie nur immer bedrückt, nur immer ausgesogen wurden? Die Fürsorge Ernsts des Frommen von Gotha für sein Landvolk ist eine Ausnahme in jener Zeit.

Es war keine glückliche Zeit, in der unser Vaterland sich befand. Gustav Freytag sagt einmal: „Man tut dem Andenken an viele ehrenwerte und einige bedeutende Männer nicht Unrecht, wenn die Tatsache hervorgehoben wird, daß die Zeit von 1650 bis 1750, in welcher der Adel am meisten galt und regierte, die allerschlechteste Periode der ganzen neueren Geschichte Deutschlands ist.“ (Bilder aus d. deutschen Vergangenh. III, 298.)

Und was tat unsre Kirche in dieser traurigsten Zeit, um den Unterdrückten zu helfen und unser Volk von einer gefährlichen Krankheit zu befreien?

Es wäre falsch, zu sagen, daß sie nichts getan habe. Nein, vielen Pfarrern ist diese Zeitsünde des Hochmuts innerlich ärgerlich und sie zeugen wacker dagegen, ja sie stemmen sich dawider, auch auf die Gefahr hin in Ungnade zu fallen. Auch die Theologen und die Konsistorien streiten mit ihren Waffen z. T. ritterlich für das Recht. Aber dieser Kampf war ganz umsonst. Und das Gegenteil läßt sich auch nicht verkennen: viele Pfarrer sind gegen jene unheilvolle Zerklüftung der Nation blind, und nicht wenige sind selbst in jenen Geist der Zeit hineingezogen worden. In der Theologie wendete schon das 16. Jahrhundert auf die Obrigkeit, unter der der Adel stets mitbegriffen ist, das Psalmwort an: „Ihr seid Götter“ (Ps. 28, 6). Calvör[1]) beweist aus dem alten Testament und aus den Schriften der Römer und Griechen und zuletzt sogar aus der Sitte der alten Deutschen, daß ein Adliger nur eine Adlige heiraten dürfe, und ein so wackerer Mann, wie Balthasar Schupp bringt den Satz zu Papier: „Wenn auch große Herren nicht studiert haben, so hat ihnen doch die Natur gemeiniglich etwas Sonderliches mitgeteilt, und die Natur tut mehr

1) Rituale Eccles. I, 1705, p. 162.

als die Kunst." Der fränkische Pfarrer Wolfgang Ammon verzeichnet in seiner Selbstbiographie gewissenhaft jede Freundlichkeit, die ihm und den Seinen sein „gnädiger Herr von Seinsheim" erwiesen. Ja, unter den Pfarrern selbst machte sich dieser elende Zeitgeist breit: die „Hofprediger" einer Residenz z. B. beanspruchten, alle adligen Kinder zu taufen, „denn die anderen Geistlichen sind nicht tüchtig dazu" [1]. Ferner nahmen die Geistlichen jetzt gern hochklingende Titulaturen an: „Früher wurden die Dorf- und untersten Stadtpriester nur ‚Ehrwürdige, Vorachtbare und Wohlgelahrte' tituliert; jetzo aber heißen sie ‚Wohl-Ehrwürdige, Großachtbare und Wohlgelahrte' insgemein, oder aus Schmeichelei: ‚Hoch-Wohl-Ehrwürdige, Großachtbare und Hochwohlgelahrte'." Um den „Standespersonen" gefällig zu sein, nahmen die Pfarrer jetzt ins Kirchengebet und in die Abkündigungen auch die Titulaturen auf.

Vor allem aber hat dieser soziale Gegensatz, dieses kleinliche Standesbewußtsein stark zersetzend auf die kirchliche Sitte gewirkt. Je weniger dieses Moment bisher in Betracht gezogen worden ist, desto mehr möchte ich mir erlauben, etwas näher darauf einzugehen. Es läßt sich strikte behaupten, daß der Verfall der kirchlichen Sitte, ihre Lockerung wenigstens, nicht erst, wie immer und immer wieder behauptet wird, mit der Aufklärung einsetzt, sondern daß dies eben in jener Zeit, etwa seit 1650 geschieht, und daß dieser Prozeß vom Adel ausgeht.

Die kirchliche Sitte war bis gegen die Mitte des 17. Jahrhunderts fast völlig einheitlich gewesen. Wir hören zwar davon, daß sich etliche daheim in ihren Häusern, Höfen und unter freiem Himmel trauen lassen [2], oder daß um 1600 in Dresden viele Personen in der Sakristei kommunizieren [3], oder daß hohe Leute aus Hoffart ihre Kinder etliche Tage ungetauft liegen lassen [4]. Allein immer setzt dagegen die kirchliche Gesetzgebung ein und dringt auf Einheitlichkeit der Sitte. Sie hatte damit aufs deutlichste zum Bewußtsein gebracht, daß in den höchsten Dingen alle gleich

1) Priesterklage, 1713. II, 172.
2) Sächs. General-Art. v. 1557. Cod. Aug. I, 441.
3) Cod. Aug. I, 849 f.
4) Marschaller, Der Pfarr- und Pfründbeschneid-Teufel 1575, Bl. Kiij b.

sind. Es gab für das Fürstenkind keine andre Taufform wie für das Bauern- und Proletarierkind, und der Adlige mußte es sich gefallen lassen, daß er mit dem Bauern aus demselben Abendmahlskelch trank. Diese einheitliche Sitte bildete ein heilsames Gegengewicht gegen die Verfassung der Kirche und gegen die Urteile der Theologie. Aber im Laufe des 17. Jahrhunderts wurde das anders. Dies wichtige Band der Sitte, das die verschiedenen Stände unserer Nation zu einer Einheit zusammenschloß, lockerte sich. Und zwar ists der Adel, der zuerst die Hand daran gelegt hat. Denn nach der Anschauung des Adels und der ganzen Zeit überhaupt bildet die kirchliche Sitte nur einen Ausschnitt aus der gesamten Lebenssitte. Da sich aber der Adel, wie wir sahen, bewußt von der bürgerlichen und bäuerlichen Sitte zu scheiden suchte, so stand er auch vor der kirchlichen Sitte nicht still. Auch sie mußte sich für einen Kavalier anders gestalten als für den „Pöbel".

Keine kirchliche Handlung, bei der nicht der Adel sich ein Sonderrecht zu erstreiten wußte. Ich beginne mit der Taufe: Im Kurfürstentum Sachsen wurden 1661 alle Privattaufen, außer den Nottaufen, verboten, „jedoch hievon ausgezogen die von Adel, Chur- und Fürstliche Räthe und hochgraduirte Personen" [1]). „So sollen auch bei denen vom Adel", heißt es in der betreffenden Verordnung weiter, „zum meisten Sieben bis Neun Gevattern, bei denen Bürgerstands aber ohne Unterschied drei, wie auch bei denen Bauern mehr nicht als drei Gevattern gebeten werden." Wie der Adel empfand, entnehme ich einer satirischen Schrift: Genealogia Nisibitarum von 1714. Hier sagt ein junger Adliger: „Ich erinnere mich von meinen Eltern gehört zu haben: ich wäre in meiner Tauff schon von gemeinen Kinderen distinguirt worden. Justement sollte umb eben dieselbe Stund ein Bauren-Kind getaufft werden; da litten meine Eltern nicht, daß man mich sollte in die Kirch tragen, sondern zu Hauß im Saal mußte ich getaufft werden, sie meinten, es wäre disreputirlich mit dem Wasser getaufft werden, mit welchem auch gemeine Kinder getaufft sein." (S. 92.) Ein andrer nennt diese gemeinen Kinder schlankweg „Canalien-Kinder" (ebenda).

1) Cod. Aug. I, 1582.

Ich komme zur Konfirmation. Ein Beispiel aus Hessen, wo sich bekanntlich die Konfirmation über den 30jährigen Krieg hinaus erhalten hat. Das Darmstädter Kirchenbuch berichtet aus den Jahren 1640 bis 1690 von 9 Privatkonfirmationen. Mit einer einzigen Ausnahme handelt es sich um fürstliche und adlige Kinder, bezw. um Kinder von Hofbeamten. Eine Privatkonfirmation wäre in alter Zeit einfach ein Unding gewesen [1]).

Besonders stark hat der Adel an der Abendmahlssitte gerüttelt. Daß schon um 1600 „viele Personen" sich in Dresden vor dem Gottesdienst das Abendmahl reichen ließen, haben wir gehört, aber auch, daß das verboten wurde (1614). 1706 wird dies Verbot erneut [2]); da heißt es, daß diese Privatkommunion an vielen Orten, nicht nur in Dresden, sondern auch sonst in andern Städten und auf dem Lande „fast männiglich" begehrt werde und „sogar in Häusern". Daß aber an der Sache in erster Linie der Adel interessiert war, geht aus einigen Aktenstücken des Dresdner Haupt-Staats-Archivs hervor, die eine Reihe von Dispensationsgesuchen, und -erteilungen enthalten [3]). Bis auf verschwindende Ausnahmen — und die bilden einige hohe bürgerliche Beamte — sind es Adlige, die vom König sich das Recht der Haus- oder Privatkommunion in der Kirche erbitten. Die Gründe, die die Adligen für sich anführen, sind meistens „Leibesschwäche": es sei unmöglich, solange der Gottesdienst währt, in der Kirche auszuhalten; daneben spielt auch der schlechte Kirchweg eine Rolle. Wir können nicht untersuchen, wie weit das ehrlich war. Jedenfalls verschweigen andre nicht, daß es ihnen unmöglich sei, mit dem „gemeinen Volk" zu kommunizieren. So klagen zwei adlige Damen, daß sie sich bei der Kommunion „durch die große Menge des gemeinen Volks mit vieler Inkommodität und Verdruß durchdrängen müssen". Ein bürgerlicher Amtmann bittet um Dispens u. a., „weil er und seine Tochter unter den Bauern und Mägden würden stehen müssen". Ein anderer erklärt, er könne an der öffentlichen Kommunion nur teil nehmen, wenn er sich „die

1) Diehl, Gesch. der Konfirmation S. 107 f.

2) Cod. Aug. I, 871.

3) Loc. 7435 und 4554.

ganze Zeit durch unter denen Bauern mit seiner Familie zu stehen resolviren wollte", was ihm offenbar unendlich schwer fällt. In der Zeit von 1706—09 wurden dreizehn solcher Gesuche vom König genehmigt. Interessant ist dabei, daß jenem bürgerlichen Amtmann wegen seines Hochmuts ein ausdrücklicher Verweis erteilt wird; aber sein Gesuch wird doch genehmigt. Aus einzelnen Eingaben vom Jahr 1706 geht hervor, daß die Sitte, in der Kirche allein vor dem Gottesdienst zu kommunizieren, beim Adel schon seit „der Großväter Zeiten und wohl weiter hinaus, also über 100 Jahr" im Gebrauch war. So versteht man, wie der Erlaß von 1706 auf einmal dem Adel in die Glieder fuhr. Da war er in Hessen-Kassel günstiger gestellt, denn hier war ihm schon 1655 vom Landesfürsten die Hauskommunion zugestanden worden, allerdings in casu necessitatis. Dieser Zusatz war aber eine reine Form, denn im Falle der Not war jedem Gemeindeglied die Hauskommunion gestattet [1]). Auch im Hannoverschen pflegten die Edelleute in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts vor der Predigt zu kommunizieren [2]). Die Ulmer Kirchenordnung bestimmt: „Sollte ein distinguierte Person oder familie von dem Prediger verlangen, entweder gleich vor oder gleich nach der Zeit, da sonst die Menge herzudringen pfleget, absolviret zu werden, so muß er solcher darin nicht entgegen sein" [3]).

Das führt uns hinüber zur Beichtsitte. Die altlutherische Sitte der Privatbeichte und Privatabsolution in der Kirche war den Adligen wenig angenehm. Im 17. Jahrhundert schon wird es üblich, den Vornehmen die Beichte in der Sakristei, ja sogar im Hause abzunehmen. Endlich entzieht man sich der Privatbeichte überhaupt und dringt auf die sogenannte allgemeine Beichte [4]).

Auch die übliche Trauung verachtete der Adel. Er ließ sich nicht mehr aufbieten und nicht mehr in der Kirche trauen. Der

---

1) Neue Sammlungen d. Landes-Ordnungen I, 66.

2) Schlegel, Neuere Kirchengeschichte der hannoverschen Staaten, III, Hannover 1832, S. 163.

3) Hardeland, Gesch. der Seelsorge, 1898, S. 316 f.

4) Ebenda, S. 316. 463. 498. Seidel, Pastoraltheologie, Helmstädt, 1749, S. 189.

biedere Lockwitzer Pfarrer Gerber begleitet diese Unsitte mit den Worten: „Wenn man aber den finem proclamationis ansieht, so weiß ich nicht, warum man hierinnen einen Vorzug oder was besonders vor gemeinen Bürgern und Bauern zu haben sucht" . . . „Wie verleitet doch die eitele, und hier nur in einer puren Phantasie bestehende Ehre die armen Seelen" [1]).

Als ein Pfarrer in der Grafschaft Hoya bei dem Statthalter anfrug, wie er sich bei dem Verlangen der Adligen, sich nicht „proklamieren" zu lassen, verhalten solle, erhielt er zur Antwort, er soll etwa so beten: „Es wäre eine vornehme adlige Ehe vor, die in Kurzem solle abgehandelt werden; Gott möge Glück dazu geben!" Die Personen wären aber nicht zu nennen [2]). Vielerorts wurde dem Adel die Haustrauung von der Behörde zugestanden. So in Hessen-Kassel und in Kursachsen 1661 [3]), und wo es nicht ausdrücklich erlaubt war, maßte sich der Adel diese Ausnahme von der Sitte einfach an.

Auch die Begräbnissitte stieß man um. Wie konnte es einer adligen Familie willkommen sein, wenn dem Sarge, der Sitte gemäß, Bürger und Bauern folgten, um an der Leichenpredigt mit teil zu nehmen? Stille Begräbnisse ohne Leichenpredigt, nur mit Kollekte und Segen, am liebsten am Abend beim Fackelschein wurden daher vornehm. Als in den siebziger und achtziger Jahren des 17. Jahrhunderts in Dresden diese Sitte im Adel immer mehr um sich griff, wandte sich das Konsistorium in wiederholten Eingaben an den Kurfürsten wegen solcher „Zerrüttung in Kirchengesetzen und bisher üblichen Zeremonien". Umsonst. Es erhielt vom Kurfürsten überhaupt keine Antwort; er gestattete aber ruhig diese Begräbnisart weiter [4]). Dem lüneburgischen Adel wurden diese stillen Begräbnisse endlich 1696, dem hoyaischen 1713 gestattet [5]). Dieses Zurückdrängen des religiösen Moments tritt in eine um so grellere Beleuchtung, als jetzt an Stelle der gewöhnlichen Leichen-

1) Vgl. diese Zeitschrift X. 157.
2) Schlegel a. a. O., III, 163 f.
3) Cod. Aug. I, p. 1581 f.
4) Vgl. die Aktenstücke im Anhang.
5) Schlegel a. a. O. III, 164.

predigt die Standrede üblich wird, die ein Verwandter oder Freund des verstorbenen Adligen hält, um darin dessen Verdienste zu preisen. Es kommt freilich noch vor, daß neben die Standrede noch der „Sermon" des Geistlichen, d. h. des Hofpredigers tritt [1]).

Endlich die Kirchenzucht! Es ist bekannt, daß in der Kirchenzucht das Pfarramt des 17. Jahrhunderts seinen eigentlichen Mittelpunkt hatte. Aber schon dies, daß die Kirchenbuße mit Geld abgelöst werden könnte, gab den Bessergestellten einen großen Vorzug vor den anderen. Außerdem aber entzog sich der Adel so gut wie ganz der kirchlichen Zucht. Schon 1611 weigern sich die Adligen in Braunschweig, sich dem Pfarrer zu stellen, worauf jedoch der Rat entschied, daß Gleichheit stattfinden müsse [2]).

Das also ist die Haltung des Adels der kirchlichen Sitte gegenüber. Auch hier Scheidung von den andren Ständen! Nun konnte man aber in der Kirche doch keine Schnuren ziehen, wie im Theater und Konzert, um sich von dem nichtadligen Publikum abzusondern, aber man konnte sich „Betstübchen", „Logen", „Priechen" bauen lassen, um sich von der Gemeinde scharf abzusondern. In jener Zeit erlitten unsre Kirchen jene unschönen Einbauten, die wir mit Recht heute entfernen.

Ein Kapitel für sich bildet in diesem Thema die Behandlung der Pfarrer durch die adligen Patrone. Der Patron sah seinen Pfarrer einfach als seinen ihm untergebenen Lehnsmann an, der ihm zu willfahren hatte in jeder Beziehung. Er nannte ihn wohl auch kurz einen „lateinischen Bauern" — eine Bezeichnung, deren

---

1) So hält z. B. am Sarge von Nic. Ernst von Natzmer's dritter Frau 1690 der Hofprediger Schwarz einen Sermon, die Herren von Canitz und von Krokow Standreden. Am Sarge Natzmers selbst 1702 hält ein Herr von Suckow eine deutsche, ein Rektor Poscha eine lateinische und der Konsistorialrat Seld die geistliche Rede. Am Sarge des Feldmarschalls von Natzmer hielt 1739 ein Herr von Kamecke die Standrede; dabei redete er die Anwesenden folgendermaßen an: Hochwürdige, hochgeborene, hochwohlgeborene, allerseits hochzuverehrende Anwesende! (v. Natzmer, Lebensbilder aus dem Jahrhundert nach d. großen Kriege 1892, S. 35, S. 57. 482 f.).

2) Tholuck, Kirchl. Leben des 17. Jahrh. I, S. 193, vgl. S. 184. 195. Hardeland, Gesch. der Seelsorge, S. 323. 348.

Verächtliches und Beleidigendes wir erst ermessen, wenn wir wissen, was ein Bauer in den Augen eines Edelmanns war. Statt aller weiteren Beweise mag hier eine kurze Geschichte Platz finden: Eine Edelfrau, als sie ihre Landgüter besichtigte, ließ dem Pfarrer sagen, er sollte nicht ehe lassen ausläuten (zum Gottesdienst), bis sie ankäme. Der Pfarrer wollte auch willfahren und dachte, ist doch einmal nicht oft. Weil aber die gnädige Frau gar zu lange außen blieb, und es bald Mittag, wurden die Bauern ungeduldig und trieben den Pfarrer an, daß er müßte ausläuten lassen und den Gottesdienst anfangen; und er wurde auch geendiget. Als die Leute allbereit aus der Kirche gingen, kam die adlige Frau gefahren, stieg aus und ging in Zorn und voller Bosheit in die Kirche, in welcher der Pfarrer noch vorhanden und gab ihm eine derbe Maulschelle, sagte dabei: „Sollst du, Pfaffe, deine Lehnfrau nicht besser respektieren?" Der Pfarrer, der die Maulschelle ruhig einsteckte, tröstete sich damit, daß ihre „Bosheit von Gott dadurch gestraft worden sei, daß sie alsbald einer Tochter das Leben gab, die nur eine Hand hatte" [1]).

Dazu kommt noch, daß sich der Adel auch durch ein möglichst freies, dem Ernst des Ortes und der Handlung sehr wenig entsprechendes Benehmen in der Kirche oder bei heiligen Bräuchen überhaupt von der hergebrachten ernsten und strengen Sitte zu emanzipieren suchte, ein Beweis, daß bereits damals starke aufklärerische Gedanken in diesen Kreisen Boden gefaßt hatten. Ich zitiere noch einmal jene satirische Schrift: Genealogia Nisibitarum von 1714. Hier gesteht der junge Edelmann: „Wenn ich ein Complimenten-Fehler begienge, wurde ich darüber bestrafft. Zum Beten aber hat man mich nicht genöthigt, viel weniger gezüchtigt: einsmahl ereifferte sich mein Papa, wollte mich mit Gewalt in die christliche Lehr schicken. Mamma aber wollts nicht haben, gab ihm ein schroffen Verweiß, unter dem Vorwand, die Kinder würden melancholische langweilige Lottfeigen, wan sie zur Andacht angehalten würden. Mamma behielt recht. Papa war froh, das er still schwiege: denn schon damahlen die Männer von den

1) Vgl. meine Schrift: Der evangelische Geistliche, Bd. XII der Monographien zur deutschen Kulturgeschichte, Jena 1905, S. 92.

Weiberen sich gouverniren ließen" (S. 91). Wer aber meint, daß hiefür einzig und allein als Ursache jene zersetzenden Einflüsse von Frankreich und England her und nicht der Adelstolz in Ansatz zu bringen sei, der kann folgender Stelle aus den Bestimmungen Ernsts des Frommen für die Erziehung seiner Kinder entnehmen, daß diese leichtfertige Sitte bereits fast 100 Jahre früher im Adel heimisch war, wo von Aufklärung unter ihm noch nicht die Rede sein kann. Die älteren Prinzen sollten, so bestimmte jener fromme Fürst, „bei alledem den jüngeren Geschwistern als Muster dienen" und nicht etwa glauben, „daß es kindisch und nicht cavalierisch wäre, daß man die Hände zusammenlegte, vor sich sehe, stille stünde und merklich mitbetete und mitsinge"[1]).

Diese üble Haltung des Adels hat sich natürlich im Laufe der Zeit nur gesteigert. Es ist ein trauriges, aber sicher nicht übertriebenes Bild, das uns der treffliche Gerber von den „Hohen und Großen" seiner Zeit entwirft, wenn er sagt: „Bei dem Gottesdienst lassen sie schlechte, ja oft wohl nicht die geringste Ehrerbietung gegen Gott, noch Andacht spüren. Die Cavaliere bedienen auf der Emporkirche oder sonderlich erbauten Kirch-Stüblein die Dames, unterhalten sie mit allerhand complimentosen Discoursen, scherzen, lachen, nicht viel anders, als ob sie auf einem Ball oder bei einer Opera oder sonst einem Gelag beisammen wären, wie man sie mitten unter dem Gottesdienst wohl überlaut höret reden und lachen, und meinen dabei, das stehe ihnen alles frei, denn stille sein, singen, beten, andächtig die Predigt hören, in einem Buche lesen u. s. f., das stehe nicht cavalierisch, es komme dem Bürgerstande und anderen gemeinen Leuten zu. Am allermeisten ist zu bejammern, daß man auch bei dem Gebrauch des heiligen Abendmahls sich nicht viel besser bezeiget, nur daß man etwan ein Buch in die Hand nimmt, caetera manent"[2]). Talander (August Bose) klagt einmal über die Einbildung, „daß ein junger Mensch denket, das stehe galant, wenn er in die Kirche kömmt, den Hut fein trotzig à la mort bleue nach dem linken

1) Böhne, Die Erziehung der Kinder Ernsts d. Fr. v. Gotha. Progr. Chemnitz 1887, S. 12.

2) Unerkannte Sünden der Welt. S. 197.

Ohr drücket, kein Gebet thut und sich an heiliger Stätte in Lachen, Reden und Gebehrden der größten Freiheit gebrauchet" [1]).

Wir hörten nun, wie der Bürger- und Beamtenstand sich beeiferte, in allen Stücken es dem Adel gleich zu tun. Daraus kann man entnehmen, was aus der kirchlichen Sitte wurde. Schon um siebzehnhundert setzt ein Rückgang des kirchlichen Lebens ein, nehmen die Kommunikanten ab, wie ich in einer besonderen Studie zu zeigen versucht habe [2]). Wie aber die auch noch gepflegte Sitte dabei entartete, dafür gibt die Abendmahlsfeier ein schlagendes Beispiel. Man ging nämlich nun auch gesondert nach den Ständen zum Altar und legte hohen Wert darauf, daß man möglichst zu den ersten gehörte. Das hat zu solchen Unzuträglichkeiten geführt, daß ums Jahr 1700 mehrere Erlasse gegen diese Unsitte erschienen [3]). Aber sie scheinen wenig gefruchtet zu haben. In Basedows berühmtem Elementarwerk ist ein Bild enthalten, eine lutherische Abendmahlsfeier darstellend. In der Erklärung dazu heißt es: „Dort winkt oder sagt der Küster, um alle Unordnung zu verhüten, nach dem Range, wie ein Jeder vortreten dürfe. Für diese Bemühungen und Untersuchung des Ranges bekömmt er beim Weggehen von Jedem, außer den Armen, die keinen Rang haben, ein Geschenk." Auch die Spendeformel beim Abendmahl spielt in diesem Zusammenhang eine Rolle. Adligen und Honoratioren reichte man das Abendmahl nicht mehr mit der Anrede: Nehmet hin oder nimm hin und iß, sondern mit den Worten: Nehme er (sie) hin. —

So war die kirchliche Sitte völlig in Abhängigkeit von den gesellschaftlichen Zuständen geraten. Damit war ihr aber der

1) Steinhausen, Gesch. der deutschen Kultur, S. 627.

2) Vgl. diese Zeitschrift X (1900), S. 148 ff.

3) So eine Verordnung Friedrichs III. v. Brandenburg vom 23. Oktober 1696 für das Fürstentum Halberstadt (Zwey zu Gottes Ehre angesehene Churfürstlich Brandenburgische Verordnungen usw. Anno 1697 o. O.); Verordnung an die reformierten Gemeinden Brandenburgs vom 13. Febr. 1699 (Ueber den Religionszustand in den preuß. Staaten I, 1778, S. 335 ff.); Ausschreiben des Konsistoriums zu Kassel v. 24. Nov. 1702; eine Verordnung für Magdeburg v. 1716 erwähnt bei Tholuck, Kirchl. Leben des 17. Jahrh. I, 1861, S. 172.

Charakter der Selbstverständlichkeit, der Nimbus des Heiligen genommen. Man reflektierte darüber, und man fand, daß es auch ohne die alte Sitte ging. Statt sich im Gefühl, daß diesen Sitten gegenüber kleinliche menschliche Wünsche zu schweigen haben, unter die einheitliche Sitte zu beugen, mißt man sie an den eigenen Maßstäben und emanzipiert sich von ihr nach eigenem Ermessen. Wer fühlt nicht, daß hiermit eine Stimmung Platz greift, die völlig der der Aufklärung in Sachen des Dogmas analog ist und die dieser den Weg geebnet hat?

Aber hat nicht der Pietismus diesem bedenklichen Prozeß Einhalt geboten? Man pflegt auf diese Frage, soweit man sie überhaupt beachtet hat, mit Ja zu antworten[1]). Man kann dafür auf mancherlei hinweisen: in hochadligen, sogar fürstlichen Familien zog man zur Hausandacht selbst die Dienstboten heran; Graf Henkel und Heinrich XXIV. v. Reuß hielten sich nicht für zu gut, einem Bauern ihren Besuch abzustatten; es gab herrnhutische Grafen und Barone, die sich mit Bauern auf das trauliche Du einließen; ja endlich hat der Herzog Christian Ernst von Sachsen in Saalfeld höchst eigenhändig etliche fromme Schusterweiber, „die viel Glaubenskraft besaßen", durch die Stadt kutschiert. Allein trägt das alles den Stempel des Natürlichen und Unmittelbaren? Und sodann: auch bei der Hausandacht jenes Herzogs wurde streng auf Rangordnung gehalten: die Herrschaft saß auf Kanapees, die andren auf Bänken, die Geringsten mußten stehen. Und endlich: in Mittel- und Norddeutschland ist der Pietismus viel zu wenig in die mittleren und niederen Volksschichten eingedrungen und war viel zu sehr nur Sache des Adels, als daß überhaupt diese Stände im Pietismus sich nahe berührt hätten. Daß aber ein pietistischer Adliger sich einem nichtpietistischen Bürger oder Bauern gegenüber auf den Fuß eines freieren Verkehrs gestellt hätte, davon erfahren wir nichts.

---

1) Biedermann, Deutschland im 18. Jahrh. II, 331 ff. Uhlhorn, Gesch. der christl. Liebestätigkeit III, 257. Steinhausen, Gesch der deutschen Kultur S. 638 u. 669. Vorsichtiger sagt Freytag, der Pietismus habe hier und da den starken Unterschied der Stände durchbrochen (Bilder aus der deutschen Vergangenheit IV, S. 69).

Was aber das Eindringen jener bedenklichen Standesunterschiede in den Gottesdienst anbetrifft, so hat der Pietismus allerdings den Gebrauch der Titulaturen in den Abkündigungen, beim Kirchengebet und in der Absolution beseitigt, er hat auch die anfangs von ihm gering geachtete Privatbeichte wieder geschützt, allerdings nur, weil er sah, welch' treffliches Mittel sie zur persönlichen Beeinflussung bot[1]). Aber er hat für die sonstige Absonderung des Adels sogar einen neuen, für die Gewissen sehr beruhigenden Gesichtspunkt an die Hand gegeben: die Unerbaulichkeit der öffentlichen kirchlichen Handlungen. Es ist höchst interessant, Spener in dieser Beziehung abzuhören. Er verwirft freilich allen Hochmut, Hoffart und Standesstolz und tritt für die Einheitlichkeit und Oeffentlichkeit aller gottesdienstlicher Sitte ein, aber er gibt zu, daß das Geräusch, die Unruhe, die Oeffentlichkeit des Gemeindegottesdienstes, der Trauung, des Abendmahls u. s. w. der Erbaulichkeit Eintrag tue. Und ziehe man aus diesem Grunde die Privatfeier vor, so sei das allerdings begründet[2]). So kam es denn, daß die pietistischen höheren Stände plötzlich den sozialen Gesichtspunkt mit dem erbaulichen vertauschten, und nun erst recht ihre Sonderbeichte, ihr Sonderabendmahl u. s. w. begehrten. So sagt z. B. in einem jener Dispensationsgesuche um Privatkommunion, von denen oben die Rede war, einer der Petenten offen, er erbitte sich dieses Vorrecht nur, „um sich bei einem so hochheiligen Werke nicht stören zu lassen", und als sich 1712 die Stände der Niederlausitz beim König von Sachsen beschwerten, daß „die Pfarrer ihre Kirchpatrone und Gerichtsobrigkeiten zur Kommunion vor der Predigt zu admittiren gänzlich verweigern", behaupteten sie, daß daraus „nicht wenig Unordnung und Turbation in der Andacht, auch andere Inkonvenientien entstünden".

Man wird also nicht sagen können, daß der Pietismus jenen Zersetzungsprozeß aufgehalten habe. Im Gegenteil, er hat sein gut Teil dazu beigetragen, das, was als soziales Vorrecht illegal war, nun als erbauliches Mittel legal und berechtigt erscheinen zu lassen.

1) Hardeland, Gesch. der Seelsorge, S. 463.

2) Vgl. dessen Theol. Bedenken. Hardeland, Gesch. der Seelsorge S. 420.

Wir können rückblickend also sagen: der scharfe Klassengegensatz, der sich vom 16. Jahrhundert bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts hindurchzieht, hat auf das kirchliche Leben in jeder Beziehung schädigend gewirkt, denn er hat in die Kirche und die kirchliche Sitte einen unchristlichen Gegensatz hineingetragen, der diese Sitte selbst gelockert und zersetzt hat und er hat unsre Kirche in den niedren Volksklassen unvolkstümlich, in den höheren aber verächtlich gemacht, denn diese höheren Stände sahen die Kirche nicht als eine Macht an, vor der ihre eitlen Ansprüche Halt machen mußten, sondern als einen Spielball ihrer Launen. In Achtung hat sich die Kirche damit nicht gesetzt, im Gegenteil, sie hat in allen Kreisen an Achtung verloren. Aus diesem schmerzlichen Empfinden heraus kommen die Klagen, die im 17. Jahrh. von seiten der Geistlichen nicht verstummen wollen und denen Spener dann den wirkungsvollsten Ausdruck verliehen hat. Er sieht bekanntlich eine Hauptursache der kirchlichen Verödung in der Entrechtung der Gemeinden und in der alleinigen Herrschaft der zwei oberen Stände, der Obrigkeit und des Klerus in der Kirche. Er hat recht gesehen. Aber vor allem aus der Herrschaft der oberen gesellschaftlichen Schichten, Fürsten und Adel, hatte sich diese Zersplitterung der Gemeindesitte ergeben, die die Gemeinde als solche erst recht auflöste und als quantité négligeable erscheinen ließ[1]).

II.

Es kommt die Aufklärungszeit.

Wir sahen, wie seit der Reformation die Territorialgewalt sich stetig erweitert und befestigt. Dieser Prozeß endet in der Aufklärungszeit im absoluten Staat, im Polizeistaat, vertreten im Fürsten. Der Fürst ist der Staat, und vom Fürsten erwarten alle alles. Denken Sie an Friedrich d. Gr., den vollendeten Vertreter des fürstlichen Absolutismus. Gerade an ihm aber kann man, wie an keinem Fürsten seiner Zeit, erkennen, daß es der aufgeklärte Absolutismus war, der auf den Thronen saß. Friedrich d. Gr. hat sich als den ersten Diener seines Staates bezeichnet. Darin offenbart sich der Geist der Zeit unübertrefflich scharf. Der

1) Grünberg, Spener als praktischer Theologe, Göttingen 1905, S. 116 ff.

Fürst ist der Erste, unbedingt der Erste in seinem Staate, er hat volle Gewalt, aber er wird diese Gewalt als aufgeklärter Fürst nicht mißbrauchen, sondern er wird der Diener seines Staates werden. Das Wohl aller und des Einzelnen, auch der Geringsten im Volk zu fördern, Freiheit zu schaffen, drückende Lasten zu beseitigen, alles zu tun, was den Wohlstand und die Kultur fördern kann, das ist die große Aufgabe des Fürsten. Es ist klar, daß diese Auffassung von der Fürstengewalt auflösend auf die rein von Standesinteressen bestimmten Gegensätze der Gesellschaft der Vergangenheit wirken mußte. An der Fürstenmacht brach sich die Macht des Adels. Es ist bekannt, wie scharf Friedrich II. mit seinen Edelleuten verfuhr. Die Besten unter diesen aber ahmten jenes große Prinzip der öffentlichen Wohlfahrt in ihrem Kreise nach. Auch sie suchten in ihrer „Herrschaft" im Geiste der Zeit zu wirken, zu reformieren, aufzuklären. Sie fühlten sich als Adlige, aber sie arbeiteten an der Hebung des niederen Standes.

Noch ein zweites Prinzip, das im Reformationszeitalter als Samenkorn in den Schoß unsres Volkes gelegt worden war, kam in der Aufklärung zur vollen Entfaltung: die Bildung. Vom Humanismus geschaffen, wuchs, stetig erstarkend, seit Mitte des 17. Jahrh. ein von der Theologie sich mehr und mehr emanzipierendes Geistesleben empor, das in den mittleren Schichten, in der Zunft der Gelehrten, sich entwickelte. Seit der Mitte des 18. Jahrh. erscheint ein immer weiter sich ausbreitender gebildeter Mittelstand, der die geistige Führung der Nation übernimmt, der Deutschland eine eigene, von der fremdländischen unabhängige Bildung schafft, der ihm die großen Dichter und Denker schenkt, die unsrem Volke mit einem Schlage die geistige Vorherrschaft in der ganzen Welt erringen. Diese Bildung befreit auch den bürgerlichen Mittelstand von der servilen Unterwürfigkeit unter den Adel, gibt ihm sein Selbstgefühl und seine Freiheit zurück. Ja, die Besten im Adel selbst konnten sich diesem geistigen Uebergewicht des Bürgerstandes nicht entziehen. Selbst die absolutistischen Fürsten scheuen sich nicht, ihre Bildung, ihren geistigen Genuß in diesen Kreisen zu suchen. Woher will der aufgeklärte Fürst auch die nötigen Kenntnisse gewinnen, um wirklich dem öffentlichen Wohl zu dienen? Dazu muß ihm

die Wissenschaft helfen, die Volkswirtschaftslehre, die Naturwissenschaft, die Philosophie, die im Mittelstand ihre eifrige Pflege finden. So rücken sich Bürgertum und Adel und Fürsten auffallend nahe. Wir sehen sodann unsre großen Dichter umworben von Fürsten, und Adlige schließen engste Freundschaft mit Künstlern und Gelehrten. Und auch dieser Kultus der Freundschaft, den die Aufklärung in einer für uns geradezu komischen Weise pflegt, reißt die alten Schranken des Standes nieder. Nicht als ob der Adel aufhörte sich als besondern, privilegierten Stand zu fühlen. Aber er empfindet doch, daß noblesse oblige, daß höhere Rechte auch höhere Pflichten auflegen, daß er einer so gebildeten Bürgerschicht gegenüber sich nur durch gleiche Bildung behaupten kann.

Endlich hat ein drittes Prinzip jenen Ständegegensatz stark gemildert: es ist der Gedanke der Humanität, des allgemeinen Menschentums, wie er aus jener Bildung sich ergab. Der Mensch ist sich überall gleich, in allen Ständen, zu allen Zeiten. Dieser Gedanke wuchs sich aus zu dem Gedanken „der Menschlichkeit", der Menschenfreundlichkeit, der allgemeinen Menschenliebe. Damit wird viel sentimentales, tränenfeuchtes Spiel getrieben. Aber je länger je mehr stellt sich neben die wohlfeile Empfindsamkeit und Rederei der ernste, opferfreudige Sinn. Seit Uhlhorn uns dargestellt hat, was die Aufklärung auf dem Gebiet der Armenpflege geleistet hat, wird man diesen Zug niemals in dem Bilde jener Zeit vergessen dürfen. Auch die reiche Pädagogik der Zeit stand im Dienste des Humanitätsgedankens.

Der alles überbietende, omnipotente Staat, die Bildung und der Humanitätsgedanke — diese drei Faktoren also haben zunächst die frühere gesellschaftliche Struktur, wenn auch nicht aufgelöst, so doch stark verwischt.

Allein andrerseits hat die Aufklärungszeit auch einen neuen tiefgreifenden Gegensatz geschaffen.

Dieselbe neuzeitliche Bildung nämlich, die auf der einen Seite zwischen den Ständen versöhnend wirkte, hat auf der anderen Seite vorhandene Gegensätze verstärkt und neue geschaffen. Der große Riß, der jetzt durch die Nation hindurchgeht, ist der von Gebildet und Ungebildet. Zwar hat die Aufklärung einen starken

Drang nach Popularisierung gezeitigt — man denke nur an Nicolai —, aber je breiter diese Aufklärung wurde, desto seichter und platter wurde sie auch, und so erweckte sie aus ihrem eigenen Schoß eine Reaktionsbewegung, die schon mit Lessing einsetzt, an der unsre großen Dichter mitarbeiten, vor allem Herder. Hier wird das Wort „Bildung" zum Schlagwort, und zwar wird diese Bildung nicht im Sinne der Aufklärer als Verstandesschulung und Kenntnis allerlei nützlicher Dinge genommen („aufklären heißt nicht bilden", sagt Herder einmal), sondern als Ausbildung der ganzen selbständigen Persönlichkeit, im Geiste eines freien und reinen Menschentums, wie es die Griechen uns gezeigt haben: es ist das Humanitätsideal, das hier sich ausbildet.

Diese idealistische, ästhetische, gelehrte Richtung, eine Gruppe wirklich Gebildeter, die schlechterdings keinen Zug zum Volkstümlichen haben, hebt sich bewußt ab von der breiten Masse der kleinen Leute in den Städten, die von der neuzeitlichen Richtung allerlei aufgesogen hatten, vor allem die Unkirchlichkeit, die aber doch von wirklicher Bildung weit entfernt waren. Unter ihnen die Masse der kleinbürgerlichen Philister, die in engsten Grenzen der Interessen ein leeres Dasein führten.

Endlich die Bauernschaft. Auch sie galt nach wie vor als die unterste, dümmste und roheste Schicht der Bevölkerung, gegen die die gebildeten Kreise in völliger Gleichgültigkeit verharrten, wenn nicht in Verachtung. Zwar lassen sich schon damals Stimmen hören, die beredt und überzeugt von dem Bauernstand als dem Kern des Volkstums sprechen. Wärmer als Justus Möser kann niemand für diese Volksschicht eintreten. Allerdings die Bauernbefreiung hat er nicht befürwortet, aber indem er mit einzigartiger Liebe sich in die Eigenart des deutschen Bauern hineinversetzte und seine volkswirtschaftliche Bedeutung schlagend aufwies, hat er jener wichtigen Reform doch die Wege geebnet. Dazu hat sich auch die ästhetische Richtung des Bauern bemächtigt. Wir finden bäuerliche Art und Sitte nicht nur bei Gellert mit Verständnis und mit Liebe, die nicht ohne Kritik ist, behandelt, sondern auch andre Dichter ziehen diesen verachteten Stand in den Bereich ihrer Gegenstände. Auch die Kleinkunst versenkt sich liebend in bäuer-

liches Leben. Das war freilich alles rein ästhetisches Spiel —, nur nicht bei Pestalozzi, der in seinem Buch „Lienhard und Gertrud" den ersten Bauernroman schrieb, heraus aus einer bis dahin noch nicht ans Licht getretenen Liebe zum Volke. Sonst aber war man weit entfernt von ernster Schätzung des Bauerntums. Indes auch die rein ästhetische Betrachtung half diesem seit Jahrhunderten fast in den Kot getretenen Stand zu besserer Würdigung. Die Aufklärer freilich standen auch vor den Bauernhäusern nicht still und sahen es als ihre große Mission an, aus ihnen mit altem, in Liebe heimlich gehegtem Aberglauben auch den christlichen Dogmenglauben auszutreiben. Andrerseits wollten sie auch diesen ihren Mitbürgern Anteil gewähren an den herrlichen Gütern ihrer Kultur, wie denn auch der aufgeklärte Fürst durch Verordnungen und Gesetze dem armen Bauern seine Wohltaten aufzwingen wollte — beide ohne jedes psychologische Verständnis für die eigentliche innere Art dieser zähen und geduldigen Volksschicht.

So gruppierte sich das Bild des Volkes in der Aufklärungszeit. Die alten Linien der ständischen Gegensätze ziehen sich weiter, aber sie werden schwächer, während eine andre scharfe Linie unser Volk zerschneidet: die Bildung. Nicht nur der Stand, nicht mehr der Stand allein, sondern die Bildung bildet die Scheidungslinie. Gewiß, es werden Versuche gemacht, auch diese Linie zu verwischen, aber in demselben Grad, als das versucht wird, verstärkt sie sich wieder.

Wie wirkten diese Zustände nun auf das kirchliche Leben? Ich hebe folgende Punkte heraus. Es ist zunächst eine bekannte Tatsache, daß der absolute Staat sich völlig als Herr, als Vormund der Kirche fühlte: die äußre Organisation der Kirche hört z. T. überhaupt auf. Dem Staatsbegriff der Aufklärungszeit erscheint die Kirche als eine Gesellschaft für religiöse Zwecke, deren Ueberwachung selbstverständlich Sache des Staates ist, deren innere Angelegenheiten, Lehre, Bekenntnis, Kultus dagegen ihr allein verbleiben. Niemals war die Einzelgemeinde freier, als damals, — wenn es nur wirkliche Gemeinden gegeben hätte! Niemals trat aber auch so deutlich zu tage, daß der Pfarrer der Herr der Gemeinde war. Er bestimmte die Art des Gottesdienstes, er war

ein Herr der Gemeindesitte, er war in seiner Lehre an keine Schranke gebunden. Auch der adlige Patron, der jetzt meist ausgesprochen unkirchlich war, überließ dies alles dem Pfarrer. Der Pfarrer war ein Freiherr geworden. Und doch bedarf dies einer Einschränkung. Der Staat in seinem Drang, die allgemeine Wohlfahrt zu schaffen, bediente sich dazu auch der Geistlichen. Sie waren ihm in dieser Beziehung so gut wie seine Beamten. Er schrieb ihnen vor, nicht nur allerlei auf kulturellen Fortschritt bezügliche Verordnungen von der Kanzel der Gemeinde bekannt zu geben, sondern er befahl ihnen auch, über die Durchführung dieser Bestimmungen ernstlich zu wachen: ohne die Pfarrer wäre der Seidenbau, die Obstkultur, der Impfzwang, wären die Hebammen in Preußen nicht eingeführt worden. Wenn ich nicht irre, stammt aus dieser Zeit auch die Führung der standesamtlichen Register. Wir empfinden das alles als einen Mißbrauch des geistlichen Standes. Und es hat auch damals nicht an solchen gefehlt, die es als eine ungebührliche Zumutung empfanden, wenn sie Verordnungen rein weltlicher Dinge, wie wegen des Anhaltens der Postillone auf Nebenwegen oder wegen der Schonzeit des Wildes von der Kanzel verlesen sollten. Aber sie tatens doch alle. Denn wie sollte sich schließlich ein Geistlicher dem Dienst am Gemeinwohl entziehen? Ließ sich nicht auf diese Weise den kirchen- und pastorenfeindlichen Gebildeten auf das Nachdrücklichste vor Augen führen, wie nützlich, ja unentbehrlich der Pfarrstand war? Der Pfarrer also als Diener der Kirche völlig frei, gebunden aber als Diener des Staates. Jene Freiheit hatte aber ihre Kehrseite: der einzelne Pfarrer war völlig isoliert; kein offizielles kirchliches Band vereinte die einzelnen Geistlichen; sie waren gänzlich sich selbst überlassen. Die Besten empfanden, was dies für ihr geistiges Leben, für ihren Beruf ausmachte. Ja, es konnte gar mancher in eine unwürdige Lebenshaltung versinken, ohne daß eine warnende Stimme sich erhob. Visitationen, kirchliche Behörden gab es so gut wie nicht mehr. Auch an diesem Punkt tritt die Auflösung der Kirche greifbar in die Erscheinung.

Dies die Wirkung des allmächtigen Staates auf die Kirche. Es bleibt uns die Frage: wie hat der Bildungsunterschied

auf die Kirche gewirkt?

Hier muß zunächst von einem unermeßlich verhängnisvollen Schaden die Rede sein, den die Gebildeten dem kirchlichen Leben dadurch zufügten, daß sie den Gegensatz zwischen sich und dem ungebildeten Volke auch auf das Religiöse ausdehnten.

Damals wurde unter den Gebildeten zum ersten Male die uns leider aus unsrer Zeit nur zu bekannte Anschauung laut, dem niedren Volke müsse die Religion erhalten werden, damit es gefügiger, eingezogener und ehrbarer werde. Man lese nach, mit welch sittlichem Ingrimm, ja Ekel Schleiermacher „diese Weisheit der Welt", diese „politischen Beschützer der Religion abtut"[1]). Für sich selbst nehmen sie völlige Religionsfreiheit oder richtiger Freiheit von der Religion in Anspruch, für das niedre Volk aber ist die Religion gut genug. Um von den verderblichen Folgen eines solchen Systems zu überzeugen, weist Schleiermacher auf England hin. Mit vollem Recht. Denn dort war es der heuchlerische Grundsatz der Aufklärer, namentlich Shaftesburys und Bolingbrokes gewesen, die Denkfreiheit als ein Vorrecht der regierenden Klassen zu bezeichnen, während die gesamte Literatur, die diese Gedanken verbreitete, für revolutionär und für eine „Pest der Gesellschaft" erklärt wurde[2]). Mit Recht sieht Windelband darin „den tiefsten sozialen Widerspruch des Zeitalters". Denn in der Tat, schärfer kann der Gegensatz zwischen zwei Ständen nicht gedacht werden, als wenn der eine den andren lediglich als die Stütze seiner Existenz und seines Kulturgenusses ansieht und als wirksamstes Mittel, dieser Stütze Festigkeit und Halt zu geben, die Religion empfiehlt, von der man sich selbst losgesagt hat. Das ist die Frivolität in der Vollendung. Dagegen waren die deutschen Aufklärer, so seicht und öde, ja religionsfeindlich sie sein mochten, mit ihrer Tendenz, all' ihre herrliche Weisheit an den Mann zu bringen, doch ehrliche Menschen. Ja, dagegen erscheint jener soziale Gegensatz, den wir seit dem 17. Jahrh. verfolgt

---

1) Sämtliche Werke. Berlin. I. Abt.: Zur Theologie. 5. Band (1846), S. 96 ff.; vgl. S. 52 f.

2) Windelband, Gesch. der neueren Philosophie I³ 1904, S. 285; 291; vgl. S. 343. 358.

haben, wie eine törichte, einfältige Kinderei.

Daß aber der Bildungsgegensatz zu einem religiösen wurde, daß die Bildung mit der Religionslosigkeit oder dem völligen religiösen Subjektivismus Hand in Hand ging, während die Religion und Kirchlichkeit mit der Unbildung in eins gesetzt wurde, das war der empfindlichste Schlag, den die Aufklärung dem kirchlichen Leben versetzt hat.

Wir erfahren nicht, daß sich Geistliche auf diesen abscheulichen Rat eingelassen hätten. Aber der Einfluß jenes Bildungsgegensatzes war gerade im geistlichen Stande stark zu bemerken. Zunächst, jetzt ist endgültig die Zeit vorüber, in der der geistliche Stand als der gebildete Stand schlechthin gelten konnte. Nicht allein, daß jetzt in der gebildeten Schicht des Mittelstandes neben dem Geistlichen eine Reihe ganz andrer Berufsvertreter stehen, so daß also der Geistliche das Privileg der Bildung mit vielen andren teilen muß; was schlimmer war, war dies, daß viele Geistliche nicht mehr ernstlich zu den wirklich Gebildeten gerechnet werden konnten. Damals hat man den Landpfarrer vielfach mit seinen Bauern fast auf eine Linie gestellt — und in der Tat, er erhob sich oft wenig in Lebenshaltung — man denke an die miserable Besoldung — und in Lebensinteresse über diesen Stand. Stammten doch auch die meisten Geistlichen aus den niedren Ständen. Ueber sie zu witzeln, gehörte zum ständigen Gesprächsstoff der aufgeklärten Gesellschaft. Darüber darf aber freilich nicht vergessen werden, daß es Geistliche von umfassender Bildung, ja von ausgezeichneten Kenntnissen in profanen wissenschaftlichen Fächern gab. Jedenfalls war es ein schwerer Schade, daß der Pfarrerstand im ganzen nicht mehr auf der Bildungshöhe der Zeit blieb. Es muß aber als ein erstes Erfordernis eines gedeihlichen kirchlichen Lebens gelten, daß der Pfarrstand durch und durch inneren Anteil an der Zeitbildung hat.

Daß man in der Aufklärungszeit den Bildungsunterschied so lebendig empfand, daß man die Verschiedenheit der geistigen Höhenlage und der Bedürfnisse weit schärfer als früher ins Auge faßte, das brachte einen höchst fruchtbaren Gesichtspunkt für die Predigt zur Geltung, nämlich den, „daß man“, um mit einem homileti-

schen Schriftsteller der Zeit zu reden, „die Predigten nach den Bedürfnissen der Zuhörer einrichten müsse.“ [1]) „Die Verschiedenheit der Volksklassen, welche von der Kanzel herab unterrichtet werden“, so führt er weiter aus, „die höheren und niederen Stände, der Mittelstand, das Alter, die Lebensart und Erkenntnis wurden jetzt glücklicher als vorher unterschieden, und man suchte seit diesem Zeitraum die Religionsvorträge bei ihrer Erläuterung und Entwickelung mit besonderer Rücksicht auf den Unterschied der Stände nach ihren moralischen Fähigkeiten, eigentümlichen Lagen, Umständen und Bedürfnissen einzurichten, und auf diese Art sich ihrer Fassungskraft mehr zu nähern.“ Es kommt in diesem Grundsatz die pädagogische Eigenart der Aufklärung zur Geltung.

Mit diesem allgemeinen Grundsatz verband sich nun jene oben geschilderte Stimmung, gerade den niederen Ständen zu dienen, ihnen in jeder Weise emporzuhelfen, — eine soziale Stimmung, die so energisch bis dahin nicht laut geworden war. Indem die Theologen darauf eingingen, entstand jene Gruppe von Land- oder Bauernpredigten, die für uns heute halb etwas Lächerliches, halb etwas Aergerliches haben, die aber trotzdem, das muß energisch betont werden, doch im Prinzip einen großen Fortschritt bedeuten. Am bekanntesten dürften die Dorfpredigten von Traugott Günther Röller, Pastor in Schönfels in Sachsen [2]), sein, denn um ihren Wert ist vor etwa 15 Jahren eine kleine Kontroverse geführt worden [3]). Legt man an diese Predigten den Maßstab unsrer heutigen Erkenntnis des Evangeliums an, so ist natürlich ihr Urteil gesprochen. Aber es ist keine gerechte Beurteilung, eine geschichtliche Erscheinung nicht in ihrem geschichtlichen Zusammenhang zu würdigen. Tut man das aber, so wird man diese Predigt-

1) Schuler, Gesch. der Veränderungen des Geschmacks im Predigen, 3. Bd., Halle 1794, S. 228.

2) Dorfpredigten für gemeine Leute, besonders Handwerksleute und Bauern; daraus sie lernen sollen, wie sie verständiger, besser und frömmer und glücklicher werden können. 1. Teil. Greiz i. V. 1790.

3) Blanckmeister in „Halte was du hast“ XI (1888), S. 337 ff. und dagegen Floß in Zeitschr. f. prakt. Theol. XIII (1891), S. 97 ff. Dagegen wieder Blankmeister in „Halte was du hast“ XIV (1891), S. 506 und dagegen wieder Floß in Zeitschr. f. prakt. Theol. XIV (1892), S. 1904.

sammlung ebenso wie andre rationalistische Dorfpredigten als einen prinzipiellen Fortschritt bezeichnen müssen. Jedenfalls waren es die ernsten, strebsamen, geistig regen Landpfarrer, die sich solche Predigtweise zur Aufgabe machten.

Jener soziale Gesichtspunkt aber trat bei den rationalistischen Pfarrern besseren Schlages noch in andrer Weise hervor. Als Kinder ihrer Zeit, erfüllt von den Idealen der Aufklärung, gingen sie daran, ihren Gemeinden aus ihrer geistigen und materiellen Versumpfung herauszuhelfen. Sie wurden Apostel der Aufklärung; aber wohlgemerkt, immer verband sich mit diesen ihren Bestrebungen, mochten sie sich nun in den Predigten oder in wirklich praktischen Unternehmungen äußern, die religiöse Betrachtungsweise, natürlich wie sie dem Rationalismus geläufig war. Ja, diese eifrige und weitstrebende Zeit hat ein Ideal gerade für den Landpfarrer entworfen, worin sich Züge finden, die die spätere innere Mission aufgegriffen und ausgestaltet hat. So wird uns auch in dem s. Z. sehr berühmten „Not- und Hilfsbüchlein", das der Gothaer Buchhändler Rudolf Zacharias Becker[1]) herausgegeben hat, ein solcher idealer Landpfarrer geschildert. Dieser Mann hat neben Theologie auch Medizin studiert; unentgeltlich übt er in seiner Gemeinde die Praxis aus; er hebt die Gemeinde auch wirtschaftlich und kulturell; er organisiert sie durch eine Gemeindeordnung, in der auch der Sittenrichter nicht fehlt; er legt eine Hilfskasse, eine Volks- und Schulbibliothek an; er hält mit seinen Bauern besondre Versammlungen, in denen alle wirtschaftlichen Fragen bis herab zum Brotbacken besprochen werden, und er bringt wirklich die Gemeinde in jeder Beziehung vorwärts. Es ist wieder sehr billig, an diesen Luftschlössern Kritik zu üben. Aber eins verdient Beachtung: es ist der soziale Zug, der sich zeigt, der Gedanke der Hilfeleistung gegen den wirtschaftlich Schwachen, der Gedanke der Aufwärtsentwicklung der von allen andren Ständen Vernachlässigten oder gar Verachteten. Und daß dieser soziale Zug nicht eben hier einmal auftaucht, sondern daß er wirklich in das Pfarrerideal des Rationalismus hineingehört, das

1) In zwei Bänden Gotha 1787 u. 1798. Ueber B. vgl. Allgem. deutsche Biographie II, S. 228.

zeigt z. B. das Bild eines Dorfpfarrers, das der Göttinger Professor Gottlieb Jakob Planck in seinem Buch: „Das erste Amtsjahr des Pfarrers von S." [1]) gezeichnet hat. Er läßt uns hier in das fingierte Tagebuch eines jungen Pfarrers blicken, wie er ihn sich denkt. Auch hier beschränkt sich die pastorale Wirksamkeit keineswegs auf die üblichen Funktionen, sondern der junge Pfarrer sieht ein, daß er seine verwahrlosten Holzbauern im Gebirge erst zu Menschen machen müsse, ehe er sie zu Christen machen könne. Er entfaltet eine soziale Liebestätigkeit, die seiner Opferfreudigkeit alle Ehre macht.

Es ist richtig, hier wird dem Pfarrerstand etwas zugemutet, was ihm eigentlich nicht zukommt und schon damals haben sich solche Urteile hören lassen. Aber ehe wir kritisieren, sollen wir das Neue, Bahnbrechende, Zukunftsreiche des Gedankens rund anerkennen, das hier vor uns steht. Tatsächlich hat es auch genug solcher Pfarrer gegeben, die wahre Freunde und Wohltäter ihrer Gemeinden wurden.

Nun liegt aber noch ein guter und gesunder Zug in dieser Auffassung des Pfarramtsideals: Hier ist endlich wieder die Religion und die Pflicht des gemeinen Lebens in engsten Zusammenhang gebracht. Hier schwebt die Religion nicht über den wirklichen Dingen, sondern sie ist fest mit des Tages Last und Hitze verbunden. Hier war die Religion kein süßer Genuß, sondern, in aller ihrer Dürftigkeit, doch eine Kraft, mit der es zu leben galt. Und endlich noch eins: hier war der Gedanke der Aufwärtsentwicklung auch in kulturellen Dingen, um die sich der Pietismus aus Frömmigkeit überhaupt nicht kümmern wollte, als vor Gott berechtigt, ja als pflichtmäßig hingestellt. Damit haben diese Rationalisten nicht nur einen gesunden reformatorischen Gedanken wieder aufgegriffen, sondern uns neue bahnbrechende Gedanken geliefert.

Endlich auch hat der Humanitätsgedanke noch in besondrer Weise auf die Entwicklung der kirchlichen Sitte eingewirkt. Wir sahen, wie infolge des Standesgegensatzes die kirchliche Sitte seit

---

1) Göttingen 1823.

dem 17. Jahrhundert sich gelockert, in ihrer Einheitlichkeit aufgelöst hatte. Die Rationalisten haben diesen Prozeß fortgesetzt, zu Ende geführt. War bis dahin die Rücksicht auf den Stand wirksam, hatte der Pietismus dem die Rücksicht auf die persönliche religiöse Stimmung hinzugefügt, so tritt jetzt die Rücksicht auf den einzelnen Menschen, auf die rein äußere individuelle Lage dessen, der eine kirchliche Handlung begehrt, in Wirksamkeit. Was wir bei der Predigt als richtigen Gesichtspunkt hervorhoben, wurde unbedenklich auf die kultische Sitte übertragen, und so entstehen Anweisungen wie die: Wie ein Kind armer, aber rechtschaffener Eltern, oder wie ein Kind in kinderreicher Familie zu taufen ist u. dgl. mehr. Die kirchliche Empfindung ist hier gänzlich verloren — eine bedenkliche Einwirkung der gesellschaftlichen Zustände, die aber um so eher eintreten konnte, als ihr bereits stark vorgearbeitet war.

Blicken wir zurück, so hat die neue Zeit, die auch für das Verhältnis der Stände zu einander gekommen war, auf das kirchliche Leben nicht nur zersetzend gewirkt, sondern es sind ihm wertvolle Impulse auf den weiteren Weg der Entwicklung mitgegeben worden, Impulse, die die Vergangenheit gar nicht gekannt hatte. Dabei ist das Eigentümliche, daß diese Gedanken der Humanität, der sozialen Hilfsbereitschaft im Christentum wurzeln, daß aber die Kirche diese Gedanken zurückempfängt aus einer Gesellschaft, die mit dem überlieferten Christentum auf sehr gespanntem Fuße stand. Hier liegt der Beweis für die interessante Tatsache vor, daß die Kirche als solche nie allein im Besitz des Christentums ist, sondern daß sehr leicht neben ihr her christliche Gedanken leben und arbeiten können. Möchte sie sich dann stets bereit zeigen, diese Gedanken wenigstens anzuerkennen oder zu unterstützen, wenn sie sie nicht in sich selbst aufnehmen kann.

III.

Wir treten über die Schwelle des neuen Jahrhunderts. Wir schauen voraus und vergleichen. Einst die Gegensätze in unsrer Nation nur Gegensätze des ererbten Standes, kleinliche Eitelkeit und Großtuerei ihre erbärmliche treibende Kraft. Dann schwillt in der Aufklärung ein neuer Gegensatz empor: die Bildung reißt

die Nation in zwei große Hälften. Dieses Erbe tritt das neue Jahrhundert an, aber es zieht neue Scheidungslinien, stark und scharf, die Lage in jeder Weise komplizierend. Zunächst dies: nicht nur, daß durch die Entwicklung des Handels und der Technik neue Berufe entstehen, die sich im gebildeten Mittelstand ansiedeln und ihn ungeheuer verbreitern, wichtig ist vor allem, daß infolge der Entwicklung Deutschlands vom Agrar- zum Industriestaat ein ganz neuer Stand entsteht, der Stand des Fabrikarbeiters, hinangeschoben an Bürger- und Bauerntum, ein proletarischer Stand. Sodann zweitens: Der Gegensatz dieser Stände wird vielfach ein politischer. Bis 1800 und noch länger war unser Volk politisch tot; die Politik machte der Fürst. Aber seit Steins großem Reformgedanken gewinnt das Volk Anrecht an der Regierung, nicht mit einem Schlag, aber schrittweise, und es geht durch schweren Kampf hindurch: dieser Weg ist mit dem Blut der Revolution gezeichnet. Das allgemeine Stimmrecht endlich war die letzte politische Waffe, die dem Volk in die Hand gedrückt wurde. Das ist das äußre Gefüge, das wir finden: statt der drei alten Stände ein neuer vierter — und sie alle auf eine neue Basis gestellt, auf den Kampfplatz der Politik. Dazu der alte Gegensatz der Bildung, die neu entstehenden Gegensätze noch verschärfend.

Als eine Zeit des Uebergangs, in der die neuzeitlichen Verhältnisse sich anbahnen, muß die Zeit bis 1848 gelten.

Die großen Kriege gegen Napoleon hatten das ganze deutsche Volk, ob Gebildet oder Ungebildet, ob Adlig oder Bürgerlich und Bäuerlich in einem einzig großen nationalen Empfinden geeint. Es schien eine Zeit gekommen zu sein, in der eine Staatsverfassung im Steinschen Sinne und eine Kirche als wirkliche Volkskirche möglich werden könnte. Da traf die Reaktion den Volksgeist wie ein Reif die Frühlingspracht. Das Volk, das sich soeben mit heroischer, sittlicher Kraft seine freie Zukunft geschaffen hatte, wurde um die Früchte seiner blutigen Arbeit betrogen. Der große Riß, der durch die Nation seit der Aufklärungszeit geht, tritt in den stumpfen Tagen der Reaktion wieder scharf heraus, ja er erweitert sich, er scheint sich verewigen zu wollen. Das niedre, ungebildete Volk versinkt bei der trostlosen politischen Lage

in ein stumpfes, egoistisches, kleinliches Flicken an den materiellen Schäden, die der Krieg ihm gerissen hatte. Und die Gebildeten flüchteten mit ihren Idealen und Wünschen in das graue, fahle Land der Theorie. Ein bürgerlicher Liberalismus bildet sich aus, wie er sich nicht wieder verloren hat. Was uns hier interessiert: dieses liberale Bürgertum der Gebildeten kümmerte sich nichts um die materiellen, noch weniger um die wahren, geistigen Bedürfnisse der nicht literarisch geschulten Volksklassen; es zeigte vielmehr eine bedauerliche Mißachtung ihrer Art und Sitte, ihrer gesamten Lebensbedingungen[1]). Aber ebensowenig hatte man in diesen Kreisen Verständnis für die Grundbedingungen des nationalen Lebens, zu denen die Religion in erster Linie gehört. Es ist ein Verhängnis geworden, daß der deutsche Liberalismus kein Verhältnis zur Religion gefunden hat, trotz Schleiermacher und der Romantiker, trotz des Pietismus und der Neuorthodoxie. Wie aber sollte man sich von der Religion ergreifen lassen, wenn man sich von der Kirche fernhielt? Und daß dies geschah, daran war nach dem Urteil eines ausgezeichneten Beobachters, Hundeshagens, gerade jene unsoziale Stimmung der Gebildeten schuld. Ich lasse ihn selbst reden:

„Die beamtliche und die übrige ihr innerlich und äußerlich gleichgestellte Welt ist unkirchlich, weil sie unvolksmäßig ist. In der Kirche ist das gesamte christliche Volk als eine geistige Einheit befaßt, ohne daß Stand, Rang, Vermögen, Bildung, so wenig dadurch in diesen Beziehungen äußerlich etwas alteriert werden soll, wesentliche Unterschiede begründen. Um dem heiligen Gott gegenüber auf dem Boden gemeinsamer Sünde und Heilsbedürftigkeit aufrichtig zu stehen, ist durchaus erforderlich ein Absehen von jenen zufälligen Unterschieden. Der rechte Gemeindesinn reift nicht ohne freiwillige und unverstellte Verzichtleistung auf solch' Beiwerk des äußern Lebens. Kennt man nun die tiefe Kluft, welche zwischen unserer gebildeten Welt und dem Volk gezogen ist, rechnet man dazu die Scheidewand, welche gesuchte Würde und Vornehmheit außerdem aufrichten, die durchschnittliche Unfähigkeit, sich aus der erworbenen Rangstufe, der Uniform, den Ansprüchen der

---

1) Hundeshagen, Der deutsche Protestantismus, 1847, S. 143.

höheren Gesellschaft auch nur heraus zu denken, so hat man in dem Widerstreben des Standesgeistes gegen das bloß Mensch sein, das Sich eins fühlen mit dem Volk, das man wohl regiert, aber nicht eigentlich liebt, mit dessen Interessen man sich wohl von Amts wegen befaßt, mit dem man sich aber nicht mitbürgerlich verbunden weiß, den Schlüssel auch zu dem vielbeklagten unkirchlichen Sinn dieser Klasse [1])."

Was aber diesem gebildeten liberalen Bürgertum die Unkirchlichkeit erst recht in die Knochen trieb, war, daß es mit dem reaktionären Polizeistaat eine kirchliche Reaktion Hand in Hand gehen sah. Aus der Stimmung der Romantik, mit ihrer Betonung der Innerlichkeit und der Geschichte, und aus dem überwinterten Pietismus schmolz jene religiös-kirchliche Richtung zusammen, die wir als die der „Gläubigkeit" zu bezeichnen gewohnt sind. Sie fand gerade in dem Staat, der als Muster des Polizeistaates gelten konnte, in Preußen, in den höfischen Kreisen warme Sympathie und sie genoß den deutlichen Schutz der politischen Reaktion. Hatte sie doch von der Romantik her den Glauben ererbt, daß die Interessen von „Thron und Altar" solidarisch seien. So stark gegensätzlich gegen den Rationalismus fühlte sich diese neue, ohne Zweifel religiös weit tiefere Strömung, daß sie auch über die fruchtbaren und wertvollen Ansätze des Rationalismus hinwegflutete, ja sie wegspülte. Dafür half sie aber den alten Gegensatz zwischen den gebildeten bürgerlichen Schichten und der Kirche nur befestigen — ein Zustand, gleich verhängnisvoll für die Kirche wie für das Volk. Wie hätten aber auch innerhalb der Kirche die bürgerlichen Kreise Raum zu einer fruchtbaren Betätigung finden können! Noch immer hielt der Staat an seiner Stellung der Kirche gegenüber fest. Auch wo man wieder Konsistorien einrichtete, waren sie doch nur geistliche Aufsichtsbehörden: die Kirchenregierung selbst lag beim Staat, oder richtiger in der Hand des Landesherrn, für dessen Bureaukratie nach wie vor, wie Julius Müller sich einmal ausdrückt, „die Kirche das steinerne Haus mit einer Kanzel war, auf der ein Beamter der höheren Polizei steht

1) A. a. O., S. 158 f.

und predigt." So wertete der Beamte, der Gebildete überhaupt den Geistlichen. Und den Geistlichen selbst lag nichts mehr am Herzen, als den weltlichen Beamten äußerlich gleichgestellt zu werden, und sie waren es schon zufrieden, wenn sie das „Konkretum Pfarrer in das Abstraktum: Pfarramt mit dem vorgesetzten Prädikat: königlich, fürstlich, herzoglich umsetzen und das schwarze Amtskleid als eine Art von, wenn auch nur Subaltern-Uniform betrachten durften, um die sie jedoch häufig nicht der unterste Schreibersknecht beneidete" [1]).

So wenig volksfreundlich der bürgerliche Liberalismus von Haus aus war, je demokratischer er unter dem Eindruck gescheiterter Hoffnungen wurde, desto weniger konnte er des kleinen Mannes entbehren. Es hat eine Zeit gegeben, wo der neuerstehende Arbeiterstand völlig sich der Führung des bürgerlichen Liberalismus anvertraute. Im Jahr 1848 standen neben den Akademikern und Studenten die Proletarier der Großstädte auf den Barrikaden. Aber schon in demselben Jahre begann sich das Band zu lockern. Doch hat es bis zur völligen Scheidung noch über zwei Jahrzehnte gedauert. Zu verschieden, zu entgegengesetzt waren im letzten Grunde die Interessen dieser beiden Volkskreise, als daß der neue Stand sich nicht politisch ganz selbständig hätte etablieren sollen. Das geschah in der Gründung der marxistischen sozialdemokratischen Arbeiter-Partei 1869. Ihr Programm, ihre Wirtschaftsanschauung verdankte sie freilich intelligenten Köpfen liberaler bürgerlicher Herkunft, wie sie denn vom bürgerlichen Liberalismus auch den ganzen Haß gegen die Kirche und ihre materialistische Weltanschauung ererbte und immer neu bezog.

Dem bürgerlichen Liberalismus in allen seinen Schattierungen und dem proletarischen Liberalismus stellte sich eine konservative Partei gegenüber, die in jedem Liberalismus eine politische Gefahr, die Gefahr des Umsturzes witterte. Adel, Beamtentum, einzelne Schichten der Gebildeten und die Bauern fanden sich hier zusammen. Aber eine genügende Garantie für die Erhaltung der herrschenden Staatsform schien den Regierungen selbst dieser Konser-

1) Hundeshagen a. a. O., S. 163.

vatismus nicht zu bieten. Da empfahl sich der Ultramontanismus, der seine Zeit aufs klügste auszunützen wußte, als mächtigste Hilfe, und wuchs sich mit Ausnahme in der Aera Falk, gerade erst recht durch sie, das Zentrum zu der Macht aus, als die es jetzt vor uns steht.

Eine zweite Linie aber noch trennte die Nation nach dem Jahre 1848: ich will sie die soziale nennen. Es war der bewußte Widerstand der bürgerlichen, auch liberalen Kreise, des Adels und der Bauern gegen die proletarische Emporentwicklung. Jener Zug des Bürgertums: Verachtung der niederen Stände, blieb in Kraft, und in diesem Gegensatz wirkte kräftig der alte Bildungsgegensatz mit. Gewiß hat sich seit etwa 20—30 Jahren diese Stimmung vielfach geändert, es kann auch nicht verhehlt werden, daß die Linie der „Bildung" heute weit in die Arbeiterkreise hineinführt, aber daß der Klassengegensatz noch nicht überwunden ist, liegt vor aller Augen.

Wieder erhebe ich die Frage: wie haben diese Zustände auf das kirchliche Leben gewirkt?

Ich wünschte, ich könnte die Frage stellen: wie hat die Kirche auf diese Zustände gewirkt? Aber leider kann man diese Frage ernstlich gar nicht stellen. Nein, auch nach dem Jahre 1848 zeigt sich, daß unser kirchliches Leben im Schlepptau der gesellschaftlichen Zustände blieb. Die politische Reaktion blies kräftig in die Segel, die ihr die kirchliche Orthodoxie darbot. Nicht ihre Gegner allein, Männer wie Schenkel, Hase, Bunsen, haben die Orthodoxie einer unwürdigen Verbindung mit der Politik angeklagt, auch Männer wie Huber, Hundeshagen, Michael Baumgarten, die für den religiösen Besitz dieser neuen Richtung gewiß volles Verständnis hatten, taten das Gleiche. Mochten manche Gegner die religiöse Kraft dieser Bewegung unterschätzen, es läßt sich nicht leugnen, daß dieser Orthodoxie von Haus aus der Glaube an die „Solidarität der konservativen Interessen" von Staat und Kirche eingeboren war. Das Berechtigte auch im Liberalismus zu empfinden, war sie nicht fähig, und so vermochte sie sich nicht frei und stark über die politischen und sozialen Gegensätze zu stellen. Damit hat sie aber immer tiefer in die liberalen Bürger- und

Arbeiterkreise die Ueberzeugung eingekeilt, daß jedwede Freiheit, Freiheit des Gedankens und des Gewissens sonstwo in der Welt eine Stätte habe, nur nicht in der Kirche. Das war der Jammer, daß in diesen Kreisen die Gedanken des frommen Ernst Moritz Arndt keinerlei Widerhall fanden, die er etwa in die Worte kleidete: „Freiheit der Majestät des freien Geistes und des freien Lebens! Das komme auch den Narren und Toren zu gute. Ich weiß wohl, in welchem bösen Geschrei die deutsche Philosophie und Theologie bei den Völkern steht, die kaum eine haben; aber dies ist eben das Wehen und Fließen des deutschen Geistes, wovon die Fremden keine Ahnung haben. Wir Deutsche leben einmal in dieser Luft und haben Jahrhunderte darin gelebt und werden hoffentlich auch künftig darin leben und dadurch nicht untergehen. Es muß also heißen:

„Laß fließen, was fließet, laß wehen, was weht!"
„Du weißt nicht, von wannen, wohin daß es geht" [1]).

Einmal freilich, da schien es, als sollte sich der fromme evangelische Geist losringen von unwürdigen Umklammerungen. Das war damals, als Wichern, von Haus aus freier gestellt, nach der Katastrophe von 1848 von der Inneren Mission schrieb: „Die Innere Mission wirkt unabhängig von allen Standesunterschieden, steht im Mittelpunkte des Volkes, das in der Gesamtheit der Stände existiert; sie hat in allen Ständen ihre Vertreter, die für sie arbeiten, in allen Ständen ihre eigentümlichen Aufgaben, die sie lösen soll. Je freier sie sich in diesem Sinne verkündigt und bekennt, je schonungsloser sie in diesem Geiste ohne Ansehen der Person die Sünde straft, die Gottlosigkeit angreift, die Unsittlichkeit verfolgt, den Hochmut bricht, je rücksichtsloser sie in allen Ständen für die Gerechtigkeit wirkt, je präziser sie sich in dieser ihrer geistigen Angel bewegt, desto voller werden ihr die Herzen aller derer im Volke, stehen sie oben oder unten, entgegenschlagen, welche wissen, was das Volk ist, desto reicheren Eingang wird sie finden in Hütten und Palästen" [2]).

Und ganz auf dieser Linie lag es, wenn er den Kommunis-

1) Versuch in vergleichender Völkergeschichte. ² 1844, S. 416.
2) Denkschrift in Gesammelte Schriften III, 1902, S. 280 f.

mus in folgender Weise beurteilte: „Das, was der Sozialismus und Kommunismus im tiefsten Grunde seines Strebens verbirgt, sind die entstellten, aber doch Wahrheit bergenden Züge des Angesichts einer tiefgebeugten, schmerzerfüllten Menschheit, die sich in sozialer Beziehung nach Erlösung und Wiedergeburt sehnt und die noch nicht weiß und versteht, es aber noch erfahren soll, daß ihre Hoffnung nur durch das Evangelium Erfüllung zu erwarten hat“ [2]. . . . „Eine Ueberwindung des fleischlichen Geistes in der revolutionären Partei und eine Aussöhnung der Klassen der Gesellschaft wird nur möglich sein durch das von Liebe und Weisheit erfüllte Eingehen der Christenleute auf das Wahre, das in dieser von Gottes Liebe umkleideten Bewegung sich dennoch findet; das Wahre ist aber die innere Berechtigung der Sehnsucht nach sozialer Wiedergeburt“ [3].

Die Durchführung dieser großartigen und richtigen Programmgedanken erforderten die kraftvolle Erhebung der Christenleute über alle sozialen, ständischen und politischen Gegensätze. War die Innere Mission stark genug, ihnen dazu die innere Spannkraft zu verleihen? Wir wissen, und wir sprechen es aus mit allem sonstigen Dankgefühl gegen Wichern, denn auch schon jene Worte waren eine Tat: Wichern selbst hat an diesen Gedanken als Programmgedanken nicht festgehalten. Er ist selbst in jene kirchlich-politische reaktionäre Stimmung hineingezogen worden: seine Hauptfreunde gewann er im konservativen preußischen, mecklenburgischen Adel, die Gunst des Königs Friedrich Wilhelm IV. umstrahlte ihn, er trat selbst als Geheimer Rat ins preußische Ministerium, und ehe er sichs versah, war sein so unpolitisch und so volkstümlich wie möglich gedachtes Werk für jene Strömung ein Hauptmittel: die Innere Mission wurde „Mode- und Hofsache in vornehmen Kreisen“, und warme Freunde klagten, „daß so viele an die Innere Mission sich gedrängt, welche in ihr bloß einen willkommenen Bundesgenossen ihrer Politik und Polizei zur Aufrichtung des absolut monarchischen, christlich-germanischen Staates

1) Ebenda S. 379.
2) Ebenda S. 381.

und ihrer Privilegien suchten" [1]).

Diese Wendung in der Inneren Mission brachte es mit sich, daß sie die proletarische Masse in ihrem sozialen Streben sich selbst und in ihrem Kampf um die Weltanschauung dem unheilvollen Einfluß des in den gebildeten Kreisen gehegten und entwickelten Materialismus überließ. Es hat lange gedauert, bis sich die großen Gedanken Wicherns, die wir vorhin vernahmen, emporgearbeitet und angefangen haben, sich zu verwirklichen. Es hat lange gedauert, bis eine im guten Sinne soziale Stimmung sich auch des Pfarrstandes bemächtigt hat. Aber ists nicht zu spät? Was hätte geleistet werden können, wenn Wicherns Gedanken damals auf fruchtbaren, empfänglichen Boden gefallen wären!

Noch einmal schien es, als ob sich auf dem Boden der Kirche wirkliche Volkstümlichkeit etablieren sollte. Es kam die Einführung des Presbyterial- und Synodalsystems. Mit welchen Erwartungen hat man diese Neuverfassung der Kirche begrüßt! Jetzt sollte die Kirche frei und selbständig werden! Jetzt sollte das Laienelement in der Einzelgemeinde wie in der Gesamtkirche zur Geltung kommen! Und diese Verfassung war ein Geschenk des bürgerlichen Liberalismus an die Kirche! Die Geschichte liebt mitunter die Ironie. Daß alle diese Erwartungen nichtig gewesen wären, kann man nicht behaupten, aber wie hat sich dieses System ausgewachsen? Wieder zeigt sich der alte Klassengeist, der unsre Kirche wie ein Schatten verfolgt. Baumgarten hat sicher auf dem letzten evangel.-sozialen Kongreß das Richtige getroffen, wenn er im Blick auf unsre Synoden sagt: „Wo sind da die schlichten Laien? Ist es zu viel gesagt, daß in diesen Körperschaften fast nur kirchliche und staatliche Würdenträger, Geburts- und Geldaristokratie, zum entscheidenden Einfluß auf das kirchliche Leben gelangen? Wo ist da der Kaufmanns-, der Lehrstand, der Bauernstand, der niedere Klerus? Wo ist die Stimme des Volkes zu vernehmen? Das vortreffliche Filtriersystem scheidet alle diese bescheidenen Existenzen aus, und die Kirche, die am Ende repräsentiert wird, ist die vornehme Staatskirche . . . . und der Grund liegt

---

1) Dr. Merz in den Theol. Studien u. Kritiken 1854, I, S. 445.

in der traditionellen Auffassung dieser kirchlichen Organe als Vertreter der Klassenkirche"[1]). Und wenn nicht durch unsre Synoden wie durch unser ganzes Kirchenwesen ein so wenig volkstümlicher Geist ging, dann hätten sich nicht in unsrem kirchlichen Leben so viele antisoziale Einrichtungen einnisten und festsetzen können, die Baumgarten auf dem genannten Kongreß der öffentlichen Kritik preisgegeben hat. Die antisozialste Einrichtung ist allerdings der Gebührentarif für kirchliche Handlungen, den Sachsen so kunstvoll ausgebildet hat, der aber erfreulicherweise bald dahin verschwunden sein wird, wohin er gehört.

Die Quittung über mangelnde gesunde Fühlung mit den niederen Volksschichten empfängt unsre Kirche fortgesetzt durch die ihr stetig zur Seite schleichende Sektiererei. Und daß ihr die Fühlung mit den gebildeten Schichten fehlt, dafür ist ein Beweis, daß sich bei denen, die noch religiöses Interesse haben, eine unkirchliche, vom Boden des geschichtlichen Christentums sich lösende Religiosität einzuwurzeln droht.

Ich bin am Schluß. In einem geschichtlichen Ueberblick habe ich Ihnen zeigen wollen, wie unsre Kirche, das Ergebnis einer volkstümlichen Bewegung ohne gleichen, von Anfang an hineingezogen in den politischen, ständischen, sozialen und Bildungsgegensatz, die Fühlung mit dem gesamten Volk nicht zu gewinnen vermocht hat. Als Ergebnis einer fast 400jährigen Entwicklung steht heute vor uns die Tatsache, daß diese Aufgabe noch eben erst anzufassen ist.

Mißverstehen Sie mich nicht. Ich behaupte nicht, daß unser kirchliches Leben gar keine Fühlung im Volke habe. Das wäre eine Uebertreibung törichster Art. Unsre Kirche hat die Liebe unsres Bauernvolkes, vieler sogenannter kleiner Leute, mancher Gebildeten, vieler Adligen. Aber ich kann doch hierbei um der Wahrheit willen ein Aber nicht unterdrücken. Unsre Bauern hängen an der Kirche, aber das Wesen evangelischer Frömmigkeit steckt ihnen nicht ebenso tief in der Seele: sie sind halb katholisch, halb rationalistisch, was ja kein sich ausschließender Gegensatz ist.

---

1) Verhandlungen des 16. Evangel.-sozialen Kongresses, 1905, S. 87 f.

Und für unser kirchliches Leben im weiteren Sinne haben sie kein Verständnis. Andrerseits muß es zu denken geben, daß in den Kreisen, die sich als die kirchentreuesten fühlen, die Sympathie für Rom epidemisch ist und die Uebertritte zu Rom nicht selten sind.

Das große Defizit aber, das uns drückt, brauche ich nicht weiter namhaft zu machen. —

So drängt sich die Frage auf: Was ist zu tun? Ich erwarte, daß die nun folgende Aussprache die Antworten darauf laut werden läßt. Was ich bieten wollte, war ja nur eine Grundlage für Ihre Aussprache.

Um aber nicht ganz einer Antwort aus dem Weg zu gehen, lassen Sie mich in einigen ganz kurzen Sätzen meine Meinung zusammenfassen.

Ich beginne mit dem Negativen: Ich erwarte nichts von einer Trennung von Staat und Kirche. Damit wäre es — ganz abgesehen davon, daß daran vorläufig nicht zu denken ist — um unsre Volkskirche geschehen.

Ich erwarte nichts von einer äußren, politischen Machtstellung unsrer Kirche im öffentlichen Leben nach dem Muster des Zentrums. Damit würden wir — ganz abgesehen davon, daß wir das nie fertig bringen werden — erst recht in den Fehler fallen, den es zu verbessern gilt.

Ich erwarte nichts von einer künstlichen Proletarisierung der Kirche, einem Anschluß an die sich aufwärts ringenden Massen: wir würden dann nur aus der Skylla in die Charybdis geraten.

Dagegen erwarte ich viel, wenn auch die Früchte langsam reifen werden, von dem immer mehr erstarkenden Geist der Gerechtigkeit, aus dem heraus Wichern die vorhin angeführten großen Worte gesprochen hat, von dem Geiste der echten Volkstümlichkeit, der sich nicht an Parteien verkauft, von dem Geiste der freien Frömmigkeit, wie er durch die großen Männer unsrer Freiheitskriege hindurchgerauscht ist. Ich erwarte viel von der stillen, geräuschlosen, ernsten Arbeit der Pfarrer, die in diesem Geiste getan wird. Zuletzt liegt das Schicksal unsrer Kirche doch in der Hand unsrer Pfarrer. Ein wahrhaft auf der Höhe stehender, tief from-

mer, charaktervoller und freier, von dem Ernst und der Größe seiner Aufgabe ganz erfüllter Pfarrerstand, der tuts! — Und helfen wird uns dabei unser alter Erbfeind Rom. Je mehr er uns zu schaden sucht, desto mehr wird er uns helfen, wenn wir nur wollen. Helfen wird uns zuletzt unser Gott, der uns seinen Geist der Freiheit, des Glaubens und der Liebe in die Brust senken muß.

Anhang.

Vier Schreiben des Oberkonsistoriums zu Dresden an Johann Georg III. von Sachsen, die Begräbnisse der Adligen betreffend.

(Haupt-Staatsarchiv zu Dresden Loc. 7436.)

I.

Durchlauchtigster Churfürst rc. Gnädigster Herr,

Alß Eu. Churfürstl. Durchl. dero General Wachtmeister undt Ober-Commandant allhier, Andreas von Schönberg unlängsten unterthänigst zuerkennen gegeben, wie er gesonnen, zu ersparung kosten und weitleüffigkeit sein verstorbenes Eheweib in der Kirchen zu S. Sophien allhier zur Abendzeit beysetzen zu lassen, mit unterthänigster bitte, darneben in gnaden zu verwilligen, daß solches mit dem geläute undt gesenge der Schüller geschehen, auch in der Kirche die Collecte gesungen werden möchte, haben Eu. Churf. Durchl. Unß unterm dato des 1. hujus gnädigst befohlen:

Wir solten, in fall sonsten nichts dabey bedencklich fallen möchte, gebetener maaßen gehöriges orts Verfügung treffen,

Es ist auch gestriges tages Abendts kegen 9. uhr des General-Wachtmeisters Ehefrau unterm geläute der glocken undt mit begleitung der Schüller, auch einer ziemlichen anzahl Carrethen in obgedachter Kirchen zu ihrer Ruhestatt gebracht, undt also der gnädigsten Verordnung, weil wegen Eu. Churf. Durchl. abwesenheit undt kürze der Zeit uf diesen unterthänigsten bericht gnädigste resolution zu erhalten, nicht wohl möglich gewesen, nachgelebet worden,

Wir können aber Eu. Churf. Durchl. darneben Unsern Pflichten nach, kraft welcher, wie gute ordnung in Kirchensachen undt Ceremonien erhalten, auch hiesiger Lande Kirchengesetze genau beobachtet werden mögen, sorge zu tragen Unß oblieget, undt in erwegung, daß das gnädigste Rescript ohne dem die salutarem clausulam, so bey der sache nichts bedenk-

liches, in sich hält, gehorsambst nicht verhalten, daß die beerdigung der Verstorbenen ohne ceremonien, oder sogenannte beysetzung der leichen bey hiesiger Residenz bißhero sehr einreißen wollen, undt weil dadurch der kirchenordnung, welche, daß die begräbnisse mit begleitung der Schüler, Geistlichen, undt andern Neben Christen sein ordentlich gehalten, undt da-bey in den Leichensermonen undt andern Ceremonien, der Christen höch-ster trost, nehmlich die seelige Aufferstehung von den toden, dem Volck wohl eingebildet, undt die Leidtragenden dardurch auffgerichtet werden sollen, haben will, zu wieder gelebet, darneben auch den Geistlichen und Schueldienern, auch auf gewisse maaße den Kirchen-ärariis ihre accidentia entzogen werden, ist schon hiebevor in Eu. Churf. Durchl. hohen Nahmen, dazumahl die Priester uf den Canzeln solches zum öfftern gerüget, ver-ordnet, daß ohne sonderbare uhrsache dergleichen beysetzung der toden, bevorauß erwachsener Personen nicht zugestatten sey, wenn es nun dahin gelanget, daß die beysetzung auch mit begleitung der Schüller, und singen einer Collecte in der Kirche unter leutung der Glocken bey vornehmen Leüthen eingeführet würde, so werden Eu. Churf. Durchl. Hocherlaucht Selbst ermessen, was vor Zerrüttung in Kirchengesetzen undt bisher üb-lichen Ceremonien, nebenst andern vielen inconvenientien, in ärgerlichen Vorwürffen der Wiedersachern darauß fließen müste, Wannenhero auch, alß vor einiger Zeit auß sonderbaren bedencken dergleichen Leichen Con-duct, wie iezo geschehen, bey beerdigung des General-Wachtmeisters von Neitzschitz zugelassen worden, Eu. Churf. Durchl. daß solches ohne einige Consequenz undt nachfolge seyn, undt uf solch Exempel sich niemand be-ruffen solte, gnädigst verordnet, und ist, daß uf diese maaße an unkosten viel ersparet werde, nicht zu finden, weiln die vielen Wachs- undt andern Lichter, auch kostbare tractirung der begleitenden undt anders, gewiß nicht weniger erfordert, alß wenn es mit den begräbnissen bey der üblichen observanz gelassen würde, zugeschweigen, daß wegen vielheit der fackeln und do das Gesinde bey späten Abend wegen übermeßigen truncke sehr un-bändig undt unvorsichtig, gar leicht in den Kirchen und sonsten schaden mit feüer, auch ander auflauff undt unordnung geschehen könnte.

Wenn denn Eu. Churfürstl. Durchl. Wie dero hocherleuchteten ge-danken wissen, daß sie nicht gemeinet, die Kirchengesetze und gute Ordnun-gen in dero Landen schwächen, zumahl aber ärgernüß und Vorwurff bey den Wiedersachern ohne noth erwecken zu lassen, So haben Eu. Chur-fürstl. Durchl. Wir diesen unterthänigsten bericht erstatten sollen, Mit ge-horsambster bitte, so in Zukunfft dergleichen ungewöhnliche beysetzung zu Abendszeit mit glockenklang, auch begleitung der Schüler und singen einer Collecte gesuchet würde, solchs aus obigen anführen nicht zugestatten, auch daß die ietzige ohne consequenz seyn, und hinfüro Wir dergleichen nicht zu-zulassen hetten, Unß mit einer gnädigsten Verordnung zu Unserer besseren Verwahrung versehen zu lassen, Verbleiben dafür und sonsten allezeit

Eu. Churfürstl. Durchl.

unterthänigste Pflichtschuldigste
Dienern

Dreßden am 9ten
Novembris Anno
1683

Carl Fh. von Friesen
Adam Christoph Jacobi D.
Johann George Nicolai D.
Sam. Bened. Carpzov D.

II.

Durchleüchtigster Churfürst usw.

Eu. Churf. Durchl. ist in gnaden erinnert, was wier wegen beerdigung vornehmer verstorbener Personen Cörper, zu abendtszeit mit Fackeln und dem Geleute, bey damahligen sich ereigneten fall, unterm dato den 9. Novembr. voriges Jahres, in unterthänigkeit berichtet, und deßwegen, wie es in Zukunfft damit zu halten, gnädigsten Bescheid und Resolution gesuchet.

Wann dann Gnädigster Churfürst und Herr, es mit solcher verlangten gnädigsten Resolution biß hieher angestanden, gleichwohl die Exempel sich mehren, Darüber das ministerium alhier, aus denen in unsern gemelten unterthänigsten Bericht angezogenen ursachen, Clage führet, wie denn, nicht ohne daß so hierunter nicht schleünige nachdrückliche Verfügung erfolget, große unordnung und Zerrüttung in cultu divino und Kirchen Ceremonien, soviel die Begräbnisse betrifft, der inconvenientien in secularibus zu geschweigen, zu besorgen, Alß ergehet an E. Churf. Durchl. unser unterthänigstes bitten, Sie geruhen gnädigst, Ihr ohne fernern ZeitVerlust, obbemelten unsern Bericht, in unterthänigkeit vortragen, und unß darauff mit gnädigsten Bescheid versehen zu laßen. Wir aber seind und verbleiben

Eu. Churfürstl. Durchl.

unterthänigste
pflichtschuldigste
Dienern

Dreßden am 12ten
Martii 1684.

Carl Fh. von Friesen m. p.
Adam Christoph Jacobi D.
Joh. George Nicolai D. m. p.
Johannes Andreas Lucius, D. m. p.
Sam. Bened. Carpzov D. m. p.

III.

Durchlauchtigster Churfürst usw.

Alß Eu. Churfürstl. Durchl. auf Frauen Agnes Catharinen von Miltiz, demütigstes suppliciren, an Unß iüngsthin den 11. Januarii ietztlauffenden Jahres rescribiren, wer Sie gnädigst zufrieden, daß dero gewesener Hauß Marschall, Herr Hannß Sigmundt von Miltiz, alß bemelter Supplicantin verstorbener Ehemann, ihrem verlangen nach, Abends unter dem Geläute

und absingen einiger Lieder und Collecten, in der Kirchen zur lieben Frauen beygesetzet werden möchte, und Wir deßhalb gehörige Verfügung thun solten, haben Wir zwar zu schuldigsten gehorsamb, und weil Eu. Churf. Durchl. solchen suchen, in betrachtung dero verstorbenen HaußMarschalln langwierigen treügeleisteten Dienste, statt zugeben[1], laut Dero an Unß ad mandatum proprium ergangenen gnädigsten rescripti, bewogen worden, auch die Kürze der Zeit es nicht leyden wollen, mit unterthänigstem bericht derenthalben einzukommen, gnädigst befohlener maßen an den Superintendenten allhier verfügung gethan, es ist auch iüngstverwichenen 13. hujus die beysezung würcklich also erfolget.

Wir können aber Unsern unterthänigsten Pflichten nach, nicht umbhin, Euer Churf. Durchl. nochmahlß unterthänigst dessen zu errinnern, was Wir bereits von dergleichen fast gemein werdenden Nacht beysezung, sowohl am 9. Novembr. 1683 alß auch folgends am 12. Martii 1684 gehorsambst berichtet, und darneben gebethen haben, es wolte E. Churf. Durchl. Unß in Gnaden bescheiden, daß weiln bey denen bißhero verwilligten beysezungen, außdrücklich bedungen, daß solche ohne einige konsequenz seyn, und niemand sich darauf zubeziehen befugt seyn solte, Wir ins künftige alle, so dergleichen suchen möchten, abweisen solten, Welch Unser unterthänigstes bitten voriezo zu wiederholen, Wir umb so viel mehr uhrsach haben, weiln allem ansehn nach, dieser mißbrauch fast zu einer durchgängigen einführung gedeyhen will, indem nun bereits, innerhalb nicht gar zu langer Zeit, das sechste Exempel solcher unordnung erfolget, und zu besorgen, es werde in Zukunft nicht leicht iemand von condition die seinigen anders, alß auf solche art bestatten lassen wollen, und hierzu E. Churf. Durchl. Specialbefehle außzuwürcken suchen.

Wann aber hierdurch die Christliche Ordnung Unserer Kirchen, und das absehen der bey denenselben eingeführten Leichen Ceremonien gänzlich verkehret, die Christliche sepultur in einen lauteren fleischlichen Pracht verwandelt, und vielen frembden, so dergleichen mit ansehen, zu ungleichen gedancken, alß wenn man mit solcher änderung derer bey denen Evangelischen Kirchen hergebrachten Ceremonien, auch in der Lehre selbst, änderung beliebete, anlaß gegeben, das Wort Gottes aber, so doch bey LeichConducten für das fürnehmste zuachten, alß dadurch die allgemeine Sterblichkeit und der kräftige Trost wieder den Tod denen Christen wohl eingebildet wird, Euer Churfürstl. Durchl. Kirchenordnung, in dem XV. general-Articul zu wieder, gänzlich hindangesetzet und verachtet, endlich auch in der Stad bey nächtlicher weile Aufflauff, und wegen Menge derer Fackeln Gefahr, auch in den Kirchen, wo die Sepultur geschiehet, allerhand Unlust erwecket wird, Maßen bey der letzten Miltizischen Beysezung von dem tumultuirenden Volck die KirchenStühle guten theils zerbrochen, und denen

1) Der Entwurf des Kurfürstl. Schreibens an das Ober-Consist. vom 11. Jan. 1686 Loc. 4552 fol. 1.

Besitzern Ungelegenheit zugezogen worden, andere Inconvenientien für dießmahl zugeschweigen,

Alß ersuchen Eu. Churf. Durchl. Wir hierdurch nochmahlß unterthänigst, Sie wolten ins künftige, indesmahlß alle die, so dergleichen, vor dem in Unserer Kirchen, ungewöhnliche Nachtprocessiones verlangen, ab- und an Unß verweisen, Unß aber ein für allemahl, gnädigst anbefehlen, dieselbigen dahin zu bescheiden, daß sie entweder mit einziehung anderer unnötigen Uncosten, die ihrigen alß Christen, mit christlichen ceremonien begraben, oder wo sie zu unvermögend, sich mit stiller beysezung ohne Geläute und Proceß, auch ohne dergleichen übermäßigen Pracht, der gewiß weit mehrere Unkosten, alß das wenige honorarium, so nach iedes belieben, für die LeichenPredigt entrichtet, und allem ansehen nach, fast allein hierdurch ersparet wird, außträget, sich vergnügen sollen. Dafür Wir, wie wie auch sonsten iederzeit verbleiben

Eu. Churfürstl. Durchl.

unterthänigste
pflichtschuldigste
Dienern

Dreßden, am 20.
Januarii 1686.

Carl Fh. v. Friesen m. p.
Adam Christoph Jacobi D.
Joh. George Nicolai D. m. p.
Sam. Bened. Carpzov D. m. p.

IV.

Durchleüchtigster Churfürst usw.

Es haben Eüere Churfürstliche Durchl. auf dero Cammer-Raths, Herrn Adam Ernst Senffs, und Hof-Marschalls, Herrn Carl Gottfried Bosens, ansuchen, Unß unterm 27. Julij iüngsthin anbefohlen, bei der Abendbeysezung der von Harthausen, das Geläute allhier anzuordnen, Allermaßen Wir nun solche verordnung alsobald gehorsambst ergehen lassen,

Also haben Wir in dem beygefügten unterthänigsten Supplicat wargenommen, wie bey Eu. Churfürstl. Durchl. diese Abendbeysezung mit dem Geläute, gleich ob solche allhier gewöhnlich sey, gesuchet worden, Wenn aber gnädigster Churfürst und Herr, Wir in Unseren, unterm 9. Novembris 1683. 12. Martii 1684 und 20. Januarii dieses Jahres, abgelaßenen unterthänigsten Berichten, die ganz ungewöhnliche neüerung, und deren nach sich ziehenden inconvenientien, gehorsambst vorgestellet, undt umb gnädigste resolution unterthänigst gebethen,

Alß haben bey Eüer Churfürstl. Durchl. Wir nochmahlß Unser voriges ansuchen wiederholen und pflichtschuldigste errinnerung thun wollen, unterthänigst bittende, Eüer Churfürstl. Durchl. geruhen gnädigst, solche nicht in ungnaden zunehmen, sondern obgedachte Unsere unterthänigste

Berichte Sich ehistens vortragen, und Unß hierauf mit einer gnädigsten resolution versehen zulaßen. Wir verbleiben hiernechst iederzeit

Euer Churfürstl. Durchl.

unterthänigste
pflichtschuldigste
Diener

Dreßden am 2. Augusti AO 1686.

Adam Christoph Jacobi D.
Johann George Nicolai D. m. p.
Sam. Bened. Carpzov D. m. p.
Philipp Jacob Spener D. m p.

Daß trotz dieser Vorstellungen des Oberkonsistoriums unter dem Adel die Sitte der Abendbegräbnisse immer mehr um sich griff, beweisen auch die Akten Loc. 2207 u. besonders 4552. So bittet Joh. Adolph von Haugwitz am 5. Juni 1705 den König August den Starken, seinen Vater in dieser Form beerdigen lassen zu dürfen; unter dem 6. Juni erhält er die Genehmigung. In gleicher Weise wird 1703 die Ehefrau des königlichen Leibmedikus Dr. Pauli beerdigt. „Abends nach adligem Gebrauch" wurden schon früher beerdigt der General-Wachtmeister von Schönberg 1688, der Geh. Rat Freiherr von Teufel 1690, der Kammerherr Vitzthum von Eckstädt 1695 u. a.

Recht und Unrecht im theologischen Kampf der Gegenwart und der Weg der Religion.

Von

Lic. Th. Steinmann,
Gnadenfeld.

I. Das Recht der persönlichen geistigen Sonderart und der Weg der sittlichen Achtung im theologischen Kampf.

1.

Unsere Zeit steht wohl in besonderer Weise unter dem Zeichen unversöhnlicher theologischer Gegensätze. Sehr weitgehende theologische Differenzen hat es ja immer gegeben, immer auch theologische Gegensätze, zwischen denen jede Verständigung ausgeschlossen schien und wohl auch tatsächlich ausgeschlossen war. Es ist das aber nicht immer mit gleicher Schroffheit betont worden, hat sich auch zu den verschiedenen Zeiten verschieden stark in den Vordergrund gedrängt; und nicht immer hat es dem kirchlichen Leben so sehr sein charakteristisches Gepräge aufgedrückt, wie grade in unseren Tagen wieder.

Zu den erfreulichen Erscheinungen unserer kirchlichen Gegenwart gehört dieser Charakterzug nicht. Das Zugespitzte, Empfindliche, Gereizte und Aburteilende auf allen Seiten, die Neigung zu persönlichen Vorwürfen oder gar Verdächtigungen und ein Hineinziehen der Gemeinde in die theologische Kontroverse, nicht in der

Form ruhig sachlicher Belehrung, damit sie sich als mündige möglichst ein eigenes Urteil bilden könne, sondern propagandistisch und agitatorisch: das alles ist sicherlich vom Uebel. So darf es nicht weiter gehen.

Es ist wichtig, daß das Uebel auf allen Seiten als solches erkannt wird. Auch mehren sich Stimmen der Art von rechts und links. Vortrefflich beschreibt z. B. die Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung in einem Artikel zum vorjährigen Reformationsfest (Nr. 43) diese ganze Situation aus der Empfindung heraus: „Es ist böse Zeit." „Bitterer Krieg, wohin man sieht." Und erfreulicherweise kennzeichnet sie dabei auch die Situation im eigenen Lager. „Der ehrliche Name so manches Dozenten ist zur Warnungstafel geworden, ihn nicht zu hören und seine Arbeiten nur mit Mißtrauen zu lesen." Der Geistliche, dessen Name einmal im Zusammenhange eines der sich immer mehrenden „Fälle" an die Oeffentlichkeit kam, „gilt für die kirchlichen Kreise als abgetan." „Bis in die Sonntagsblätter hinab dringen die Warnungen". „Ueberall erstehen Vereine und Verbände zum Schutze des kirchlichen Glaubens und zum Kampfe gegen die moderne Theologie. Man will nichts davon hören, daß diese moderne Theologie doch vielfach in ehrlichem Ringen nach Wahrheit steht." Freilich will man davon nichts hören. Greifen wir ein beliebiges Beispiel dafür heraus, aus welcher Tonart, und das leider nur allzuoft, die Polemik von jener Seite geht. „Die auf Irrwege geratene Theologie, die am meisten dazu beiträgt, das christliche Volk in religiöse und sittliche Verwirrung und Verderben zu stürzen, indem sie den Menschen Jesus küßte, aber Christum, den Gottessohn, verriet" — so urteilt gelegentlich einmal der Reichsbote.

Auf der Gegenseite nimmt sich freilich alles etwas anders aus. Können wir aber leugnen, daß auch da sehr viel verwandte Stimmung vorhanden ist, mag sie sich auch anders äußern? Findet sich nicht auch hier die Neigung, dem theologischen Gegner eher schlechte als edle Motive zuzutrauen? Wenn man z. B. erregt jede Möglichkeit der Gemeinschaft mit theologisch anders Denkenden ablehnt, ists lediglich auf Grund rein sachlicher Erwägung und nicht vielmehr deshalb, weil ein Moment persönlicher Gereiztheit

mit unterläuft? Wie kann der andere nur so abweichender Meinung sein? Er ist doch auch ein intelligenter Mensch; und früher war er vielleicht sogar theologischer Gesinnungsgenosse. Ihm fehlt eben die rechte Konsequenz des Gedankens; oder er ist zu unselbständig, d. h. aber charakterschwach, darum gab er dem Drucke der Majorität nach; oder etwa gar: er ist ein kluger Mann, der weiß, wie der Wind weht. Auch das sind häßliche Vorwürfe! — aber läßt sich ableugnen, daß sie gedacht und wohl auch gelegentlich ausgesprochen werden? —

Wer sich nun dieses ganze Gegeneinanderreden und leider auch -schreien ein wenig von außen her betrachten kann, dem wird recht betrübt dabei zu Mute. Das redet und schreit ja zumeist aneinander vorbei. Es ist etwas von babylonischer Sprachverwirrung. Man wirft zornige Blicke und droht sich mit den Fäusten, weil einer des andern Sprache nicht versteht.

Ich will nicht behaupten, all das Unwesen rühre alleine daher, daß man sich gegenseitig nicht versteht. Es spielt noch mancherlei anderes, sogar recht bedeutsam, mit hinein. Wollen wir aber von der unglücklich verfahrenen Lage ein volles Verständnis gewinnen — und das ist die erste Voraussetzung für eine wirkliche Ueberwindung derselben —, dann muß meines Erachtens zu allererst der Finger einmal gelegt werden auf dieses sonst nicht genügend Berücksichtigte: Man versteht sich ja gar nicht.

Fragen wir also zunächst: Inwiefern und warum versteht man sich denn nicht?

2.

Daß man sich gegenwärtig in theologischen Dingen weithin gar nicht mehr zu verstehen vermag, das hängt engstens zusammen mit der Gesamtlage der Theologie im geistigen Leben der Zeit.

Alle theologische Arbeit entsteht dort, wo sich die religiöse Ueberlieferung und das umgebende Geistesleben, namentlich der Wissenschaft aber nicht nur dieser, miteinander berühren. Der Trieb nach Vollerfassung des eigenen Bestandes in seinem innersten Wesen und allen seinen Konsequenzen kann ja freilich ohne einen

derartigen Anstoß von außen unmittelbar dem Glaubensleben selbst entwachsen, das sich zu voller Klarheit emporringen möchte. Wird aber dazu der spezifisch theologische Weg beschritten, dann geschieht das unter dem Einfluß des umgebenden Geisteslebens. Zu lebendiger Theologie gehört darum beides: einmal, daß sie herkommt von der religiösen Ueberlieferung und auf diese innerlich bezogen bleibt; sodann, daß sie mit dem geistigen Gesamtleben ihrer Zeit in lebendiger Fühlung steht. Eine Theologie, die auf das eine oder auf das andere verzichten würde, höbe sich damit selbst auf. Und das gilt nicht nur von dem Verzicht auf die innere Verbindung mit der religiösen Ueberlieferung, sondern auch von dem Verzicht auf die wirkliche Fühlung mit dem Geistesleben der betreffenden Zeit. Mit Recht redet man in beiden Fällen von toter Theologie.

Mit dem allen wird von der Theologie nur ganz Selbstverständliches ausgesagt, sofern sie eine irdische Lebensäußerung der Gemeinschaft der Gläubigen ist. Ein jeder, der zwischen Theologie und Offenbarung zu unterscheiden weiß, wird dem soeben Ausgeführten zustimmen müssen.

In welcher Weise soll sich nun aber die wissenschaftliche Theologie an die empirische religiöse Ueberlieferung gebunden erachten und wie weit darf sie auf die geistige Art der Zeit eingehen? Hier beginnt die Schwierigkeit.

Eine ganz bestimmt bindende und genaue Richtung weisende Antwort auf diese Frage ist nur möglich für einen Standpunkt, der die theologische Arbeit auf den Wortlaut bestimmter Formeln festlegt. Jegliche Berücksichtigung des geistigen Lebens der Zeit ist damit ja nicht ausgeschlossen. Es ist aber von vorneherein klar, daß in unserer Zeit wenigstens diese Berücksichtigung des weltlichen Geisteslebens nur sehr peripherisch wird sein dürfen. Denn im innersten Zentrum der modernen Geistesart steht unter anderem grade die Idee des Rechtes uneingeschränkter Prüfung alles überlieferten Bestandes; davon aber kann hier keine Rede sein. Handelt es sich doch hier grade um eine Entscheidung gegen jenen modernen Anspruch für das Prinzip der äußeren Autorität. Nun ist dieses Autoritätsprinzip ja ohne Zweifel in der kirchlich-christlichen Gesamt-

überlieferung mit enthalten. Jene Stellungnahme ist also sicher eine der vorhandenen theologischen Möglichkeiten; grade darum aber nicht so ohne weiteres die einzig statthafte Möglichkeit.

„Aber verliert sich nicht sonst alles ins Ungewisse und Ungreifbare?" Es ist etwas Richtiges an dieser Empfindung. Es ist wirklich so: anderswie lassen sich nicht bestimmte und handgreifliche Festlegungen darüber machen, wie sich die wissenschaftliche Theologie zu den beiden geistigen Faktoren zu stellen habe, die sie beide irgendwie berücksichtigen muß. Es bleibt nur übrig, es der inneren Bindung des einzelnen an die überlieferte Wahrheit zu überlassen, wie er sich zum empirischen Gesamtbestande der Ueberlieferung zu stellen habe und wieweit er auf die geistige Art der Zeit glaubt eingehen zu dürfen und zu müssen.

Das ist nun aber auch wirklich die einzige allgemeine Direktive, die für theologische Arbeit gegeben werden kann. Bei aller Bedeutsamkeit der theologischen Arbeit für die Gesamtheit handelt es sich hier doch zugleich *in jedem einzelnen Fall* um *eine allerpersönlichste Sache*, der man mit inhaltlich genau bestimmten allgemein gültigen Regeln nur Gewalt antun würde. Wieweit und in welcher Art nämlich die beiden konstituierenden Faktoren des theologischen Verhaltens Berücksichtigung finden müssen, das hat seine letzten Ursachen in entscheidender Weise an der *Verschiedenheit individueller Anlage*.

3.

Der Theologe, der volle Arbeit tun will, steht gleichsam in der Mitte zwischen zwei geistigen Mächten. Soll er den Glauben für diese Weltzeit durchdenken, dann muß er nicht nur dem Glauben offen stehen, sondern auch dem geistigen Leben seiner Zeit. Das geistige Gesamtleben unserer Zeit aber ist ein vielgestaltiges Ding; nicht nur eine Vielheit von Denkrichtungen und Denkresultaten, sondern auch eine Vielheit von mancherlei praktischen Zielrichtungen und treibenden Kräften idealerer und weniger idealer Art. Seit ihrem ersten Erwachen ist diese Welt der modernen Kultur immer reicher geworden an eigenartigem und mannigfaltigem Inhalt. Zugleich wurde sie immer mehr ihres

guten Rechtes bewußt; und dies grade im Zusammenhang mit der Erstarkung ihr einwurzelnder eigenartiger Verpflichtungen [1]. Und bei allem Gegeneinanderstreben in vielem einzelnen sind doch zugleich gewisse große Grundtendenzen vorhanden, die sich immer mehr befestigt haben. Wir nennen da vornehmlich die Ablehnung nur äußerer Autorität und die Forderung irgendwie innerer, in erster Linie vernünftiger Beglaubigung, sowie die Tendenz auf immanente Erfassung des gesamten Daseins sowohl in seinen letzten Zwecken wie in seinen ersten Ursachen und treibenden Kräften. So ist das Vielgestaltige und nicht restlos Einheitliche doch zugleich ein Ganzes, von eigenartiger Stimmung beseelt, von eigenen Idealen und Verpflichtungen getragen. Und in diesen seinen Grundtendenzen wurzeln letztlich all seine Forderungen, auch die theoretischen. Man muß darum vom Hauche des Ganzen irgendwie innerlich berührt sein, um den inneren Zwang dieser Forderungen und so auch z. B. der methodischen Grundsätze, die hier für alle Wissenschaft aufgestellt werden, wirklich in voller Lebhaftigkeit zu empfinden.

Es ergibt sich hieraus ein Doppeltes für die Stellungnahme des Theologen dieser geistigen Welt gegenüber. Einmal wird dafür entscheidend sein, wie weit oder wie tief er von den eigentlich treibenden Kräften wirklich innerlich berührt worden ist; danach letztlich wird sich richten, welches Gewicht in seinen Augen moderne wissenschaftliche Arbeitsmethoden oder praktische Forderungen etwa des ethischen Lebens besitzen. Sodann enthält die große Breite und Mannigfaltigkeit des modernen Kulturlebens mit seinen zum Teil sich widerstrebenden Tendenzen und nicht ausgeglichenen Gegensätzen die Möglichkeit zu den verschiedensten Arten innerer Berührung mit seinen treibenden Kräften.

In welcher Art nun beides stattfinden wird, das ist — so scheint es mir wenigstens — durchaus Sache der individuellen geistigen Organisation des einzelnen und etwa noch seiner individuellen Lage. Und insofern spricht also die individuelle geistige

1) Man denke z. B. an die Idee der wissenschaftlichen Wahrheit, an den Gedanken der nationalen Pflicht, an die künstlerischen Ideale.

Organisation bei aller theologischen Stellungnahme ganz entscheidend mit.

4.

Es scheint mir sehr wichtig, daß man sich von allen Seiten dieses Tatbestandes wirklich bewußt wird. Daß das schon in genügender Weise geschehe, kann keineswegs behauptet werden.

Woher sonst die nervöse Empfindlichkeit bei manchem Vertreter eines konservativen Standpunktes, wenn er den wissenschaftlichen Charakter auch der positiven Theologie besonders glaubt unterstreichen zu müssen? Ist es nicht, weil er sich einer weitverbreiteten Betrachtungsweise gegenübersieht, die für die Stellungnahme auf der theologischen Rechten oder Linken in erster Linie das Maß der wissenschaftlichen Konsequenz des Denkens ausschlaggebend sein läßt? Man nimmt dann grade für eine liberalere Auffassung die Auszeichnung in Anspruch, sie sei die eigentlich wissenschaftlich durchgeführte Theologie; starke Abweichung in der positiven Richtung hingegen — namentlich dann, wenn gewisse Ansatzpunkte dieselben sind, wie bei einem liberaleren Standpunkt — wird als schwächliche Akkomodation, wenn nicht gar als wissenschaftliche Unaufrichtigkeit gebrandmarkt. Und unter „wissenschaftlicher Theologie" versteht man die liberale im Unterschied von der positiven. So auf der Oberfläche des lediglich intellektuellen Verhaltens liegen diese Differenzen aber wahrlich nicht. Was bei dir gewiß eine wissenschaftliche Unaufrichtigkeit wäre, ist es darum nicht auch bei jedem andern. Wer die Gesamttendenzen moderner Geistesart anders erlebt wie du, für den sind die intellektuellen Forderungen derselben nicht das, was sie für dich sind. — Zudem entspricht diese Art niedriger Einschätzung eines abweichenden theologischen Standpunktes in keiner Weise dem grundlegenden Prinzip, daß alle Theologie irgendwie Auseinandersetzung mit dem Geistesleben der Umwelt ist. Ergibt sich doch von hier aus grade als eine im Rahmen der theologischen Gesamtwissenschaft durchaus berechtigte Mannigfaltigkeit auch eine Differenz in den Zugeständnissen gegenüber Methoden und Resultaten der

diesem Geistesleben entwachsenden Wissenschaft, vorausgesetzt natürlich das Bemühen um wirkliche Auseinandersetzung. Oder ist etwa die wissenschaftliche Methode, welche vollständig unabhängig ist von dem Stande der menschlichen Geisteskultur, irgendwo entdeckt worden?

Ebenso unberechtigt ist aber auch eine andere Rede, die man wohl auf der Gegenseite hören kann. Der Gegensatz zwischen positiver und moderner Theologie resp. theologischer Methode wird da etwa hingestellt als ein Gegensatz zwischen Frömmigkeit und Weltsinn. Auch dem gegenüber beachte man, daß die Probleme, welche durch das Aneinanderhalten des Gemeinglaubens und der geistigen Gesamtlage der Zeit entstehen, von den verschiedenen Persönlichkeiten von Hause aus verschieden tief und auch in verschiedener Weise resp. in verschiedenen Richtungen erlebt und empfunden werden. Mit der Frömmigkeit der Leute hat das gar nichts zu tun; es hat seinen Grund lediglich in der Verschiedenartigkeit der seelischen Organisation.

Man kann von Seiten Altgläubiger wohl manchmal hören, sie kennten die Schwierigkeiten auch, aus eigener bitterer Zweifelserfahrung, auf welche die Modernen als auf die inneren Nötigungen zu ihrer abweichenden Stellungnahme glauben hinweisen zu dürfen. Die Rede ist nicht ganz richtig. Eben genau die Schwierigkeiten und Fragen, welche die Modernen zu ihren Abweichungen von den Alten innerlich nötigen, haben die Altgläubigen, mit ganz wenigen Ausnahmen vielleicht, grade so nicht durchgemacht. Selbst wenn ihnen der äußere Wortlaut der Problemstellungen bekannt und geläufig sein sollte — das ist ja garnicht das Entscheidende. Entscheidend ist die innere Resonanz, die wirkliche Empfindung für die Schwierigkeit. Daher kommt es, daß wo der eine meint, es sei eine Sache, die man abschütteln könne, eben dort den andern eine schwere Last drückt. Man muß nur ein wenig offenen Auges und unbefangen mit Menschen der verschiedenen Richtungen verkehrt haben, dann erkennt man, wie sehr hier die persönliche Organisation eine entscheidende Rolle spielt und wie unangebracht jene gelegentlich gehörte Forderung einer einfachen Glaubenstat ist, die den Weg

zur kirchlichen Ueberlieferung wieder frei macht. Was man da vom andern verlangt, ist ganz etwas anderes, als was man selbst vollzogen hat.

Haben aber die theologischen Differenzen ihre vornehmliche Ursache weder an verschiedenem Grade intellektueller Redlichkeit noch an Unterschieden des Glaubensernstes, sondern an der Verschiedenheit geistiger Organisation, die äußerlich betrachtet gleiche Eindrücke innerlich verschieden erlebt, dann wollen sie auch mit dem Zartgefühl behandelt werden, wie es in allen Fragen des persönlichen Lebens der feinere Anstand erfordert.

5.

Zu dem allen kommt nun endlich noch dazu, daß die Stellungnahme zu dem andern Grundfaktor der theologischen Arbeit, der christlichen Ueberlieferung, auch wieder aus Gründen persönlicher geistiger Sonderart ebenso von Hause aus eine sehr verschiedene sein kann, und das ganz unabhängig von etwaigen Zugeständnissen an die moderne Gesamtkultur. Ich kann hier nichts Besseres tun, als auf die ganz vortrefflichen Ausführungen über diesen Punkt in Claß' „Untersuchungen zur Phänomenologie und Ontologie des menschlichen Geistes" verweisen [1]). In unserer Zeit der schroffen Gegensätze und des sich nicht Verstehens können diese gerechten und bei aller Bestimmtheit weitherzig verstehenden Darlegungen nicht genug empfohlen werden.

Claß schildert uns neben einander den konservativen Typus, in dessen Nähe wir die Luft geistiger Freiheit atmen, und jenen andern, den ängstliche Scheu vor aller subjektiven Selbständigkeit oder eine gewisse harte Gewaltsamkeit zu einem innerlich unfreien macht; den kritischen Typus, der sich an den einschneidenden Wirkungen seines wohl funktionierenden Intellekts erfreut wie der Knabe am Distelköpfen, und jenen anderen, dessen kritische Arbeit ein Dienst der Pflicht ist, um die wirkliche Wahrheit der Sache herauszustellen. Er sucht uns damit zu zeigen, wie beiderlei Art, sowohl konservative als auch kritische, wohl auf ganz

---

1) Leipzig, 1896. S. 67 ff.

naturhaften Motiven beruhen, wie aber auch beidem geistiger Gehorsam zugrunde liegen kann. In welcher Richtung aber der geistige Gehorsam sich betätigt, das sei Sache individueller geistiger Organisation und somit ganz persönlich gearteter Verpflichtung. Andrerseits freilich könne es sich bei beiderlei Stellungnahme auch handeln um ein Ueberwuchern naturhafter Art, nur eben in verschiedener Weise, und darum um persönliche Verschuldung.

Dieses letztere sollte nun durch all' unsere Ausführungen durchaus nicht geleugnet werden. Ganz gewiß, es läuft wohl auf beiden Seiten leicht mancherlei von persönlicher Schuld mit unter, in dieser oder jener Weise. Und was Schuld und Unrecht ist, soll auch so benannt werden, nur eben nicht parteiisch, sondern auch in den eigenen Reihen und grade dem theologischen Gegner gegenüber mit Vorsicht.

6.

Es sei uns also zugestanden:

Die theologischen Differenzen beruhen auf mancherlei sogar sehr tiefgreifenden Unterschieden der persönlichen geistigen Art. Damit aber stehen wir eben vor jener Tatsache, daß man sich in theologischen Dingen weithin einfach nicht verstehen kann; und wir wissen zugleich, warum das unvermeidlich so ist.

Es ist nun, grade in unsern Tagen besonders viel die Rede von „theologischer Verständigung" zwischen „rechts" und „links", ist auch mancher ernstgemeinte und darum gewiß lobenswerte Versuch in der Richtung gemacht worden. Was haben wir von solchen Bemühungen zu halten?

Sagen wir es grade heraus: die Rede jedenfalls, welche eine theologische Verständigung zur Voraussetzung aller gegenseitigen wirklichen Gemeinschaft macht, erscheint uns eine törichte Rede. Sollte wirklich ein ersprießlicher kirchlich-theologischer Zustand erst dann möglich sein, wenn man sich so hat „verständigen" können, dann müßten wir lange warten; ich fürchte sogar, wir könnten dann warten bis zum Nimmermehrstag. Das

wirkliche Verstehenkönnen hat tatsächlich seine Grenzen. Nicht etwa deshalb, weil Glaube und Mißglaube, Halbglaube, Unglaube (oder was sonst man von rechts wie von links dem andern Standpunkt vorwirft) nicht zusammen kommen können, sondern aus den von uns dargelegten Gründen: weil in theologischen Dingen die individuelle Art eine entscheidende Rolle spielt. Es ist dem Altgläubigen oft genug einfach nicht möglich, sich in die geistige Situation seines theologischen Gegenpartes wirklich hineinzufinden, von der aus allein er dem theologischen Standpunkt jenes wirklich gerecht werden könnte. Genau dasselbe gilt aber auch in der umgekehrten Richtung. Anstatt den andern wirklich aus dessen Lage heraus zu begreifen, macht man sich darum nur allzu leicht ein Bild von den eigenen, persönlichen Verhältnissen aus zurecht, und die Verständigung führt nur zu neuen Mißverständnissen.

Auch wird jene Art Verständigung im Grunde wohl eigentlich immer so gedacht, daß der andere sich zu meiner Meinung bekehrt oder sich ihr doch wenigstens stark annähert. — Damit soll nicht ein Sondervorwurf gegen die positive Theologie erhoben werden. Mag auch auf konservativer Seite dieser Mißbrauch des Wortes Verständigung häufiger zu finden sein, so denkt man sich auf der andern Seite die grundlegende Verständigung doch oft genug nicht viel anders. Da sollen die Männer des positiven Standpunktes zu allererst einmal so weitgehende Konzessionen machen, daß es eigentlich einer Nötigung gleichkommt, die Berechtigung des liberalen Standpunktes im Prinzip anzuerkennen [1]).

1) Ich benutze diese Stelle zu einer persönlichen Bemerkung. In einem Artikel in Nr. 32 des vorigen Jahrgangs der Christlichen Welt „Unsere Stellung zur Religion" hatte ich auf einen Punkt hingewiesen, an welchem nach meiner Meinung der modernen theologischen Denkweise Gefahren drohen. Dabei lag mir damals und liegt mir auch jetzt für meine Person nichts ferner, als eine theologische Hinneigung zu irgend einer Richtung oder Schattierung der konservativen Theologie und eine Abwendung von moderner Art in der Auffassung theologischer Dinge. Meine Aeußerung scheint aber von der Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung irgendwie in diesem Sinne verstanden worden zu sein. Wenigstens knüpft sie

7.

Wie aber nun, wenn ein wirkliches Einanderverstehen von beiden Seiten und darum solche grundlegende Verständigung zugestandenermaßen unmöglich ist?

Wo das Verstehen aufhört, da eben und erst da setzt das Vertrauen ein. Darin grade besteht die sittliche Leistung des Vertrauens, daß es weiter reicht als das Verstehen. Solches Vertrauen aber ist nur möglich ganz von Person zu Person. Da liegen unendlich viel Schwierigkeiten. Diese Beziehung persönlicher Art läßt sich nicht überall und immer herstellen. Es läßt sich aber vielleicht doch mancherlei in der Richtung tun. Da ist das große Gebiet christlicher Arbeit in seinen verschiedenen Provinzen. Grade gemeinsame praktische Arbeit schafft die erforderlichen persönlichen Berührungen. Vielleicht, daß von hier aus der evangelischen Christenheit Heilung dieser Schäden erwächst. Doppelt ein Schade ist darum freilich die Exklusivität grade auf dem Gebiet der Reichsgottesarbeit [1]).

Eines aber ist jederzeit möglich. Ehe man den Mund auftut oder die Feder ansetzt zu einem scharfen Wort, halte man noch einmal inne und erwäge bei sich, daß man den andern ja garnicht wirklich kennt. Ja, wieviel Liebloses und Absprechendes bliebe doch ungesagt, wenn wir Menschen einander über äußerliche und innerliche Entfernung weg in Herz und Gemüt sehen könnten! Wieviel davon ließe sich vermeiden durch solches rechtzeitiges Innehalten! Das Häßliche an den Gegensätzen unsrer Zeit ist ja grade dieses, daß wir in diesen allerpersönlichsten Dingen so ganz aller Persönlichkeitsempfindung bar nach bestimmten Schablonen des Parteistandpunktes unser Urteil

---

an diese Stimme aus dem modernen Lager leise Verständigungs-Hoffnungen, leider von der soeben gekennzeichneten Art. Wie sehr mir nun an der guten Meinung auch der Brüder von rechts gelegen ist, bin ich es doch der Aufrichtigkeit schuldig, diese Art der guten Meinung ablehnen zu müssen.

1) Von der wichtigsten Grundlage alles Vertrauenfassens zu einander im folgenden, wenn wir vom Wege der Religion reden werden. Siehe unter 23.

über andere Persönlichkeiten fällen. Sollte es nicht so leicht gelingen, über gemeinsamer Arbeit sich innerlich näher zu kommen und zu einander persönlich Vertrauen zu fassen, so wäre doch schon etwas gewonnen, wenn diesem Unwesen durch ernste sittliche Selbstzucht gesteuert würde.

So tritt denn an Stelle des oft so leeren Geredes von einer Verständigung als Grundlage für eine Beseitigung der Schroffheit vorhandener Differenzen und Gegensätze auf Grund nüchterner Anerkennung dessen, daß eine wirkliche Beseitigung des einander Fremdseins auf diesem Wege nicht erreichbar ist, zunächst die einfache ethische Forderung. Damit aber wird, so scheint es uns wenigstens, die ganze Sachlage sehr wesentlich geklärt und vereinfacht. Jene „Verständigungs“versuche werden immer eine höchst unsichere Sache bleiben. Statt ihrer empfehlen wir eine im Grunde so selbstverständliche und einfache Sache, die Befolgung einer Pflicht, die jeder vornehmer und feiner empfindende Mensch ohne weiteres als solche empfindet; und die andern wird man eben zu solchem Pflichtbewußtsein zu erziehen haben. Gewiß eine würdige Aufgabe für alle im kirchlichen Leben, sei es im großen, sei es im kleinen Kreise, irgendwie führenden Männer.

II. Die Schärfe und Tiefe der sachlichen Gegensätze und deren Recht.

8.

Wir müssen nun aber doch noch mehr fordern, als eine rechte Besinnung auf den ganz persönlichen Charakter aller theologischen Stellungnahme und die Anerkennung der daraus sich ergebenden praktischen sittlichen Konsequenzen. Gewiß wäre schon sehr viel gewonnen, wenn man sich allgemein ausspräche: Ich kann meinen theologischen Gegner in seinen innersten Motiven nicht in jedem Falle wirklich verstehen; darum will ich ihn auch nicht lediglich von meinem Erleben aus verurteilen, will mich vielmehr bemühen, vor seiner persönlichen Sonderart Achtung zu haben, und ihm bis zum äußersten denselben inneren Ernst um die gemeinsame Sache

zutrauen, der allein mir vor meiner Selbstbeurteilung theologisch ein gutes Gewissen gibt. Es würde durch solche wahrhaft sittliche Haltung viel von jenem Zugespitzten, Empfindlichen, Gereizten und Aburteilenden zum Verschwinden kommen, das gegenwärtig den theologischen Gegensätzen den Charakter des Ueberspannten und Ungesunden gibt.

Es ist nun aber sehr wohl möglich, daß man der Persönlichkeit eines andern alle Rücksicht und Anerkennung angedeihen läßt, aber doch zugleich aus sachlichen Gründen mit ihm einen Kampf bis aufs Messer glaubt führen zu müssen. Das heißt in unserm Falle: ich enthalte mich aller mißgünstigen Beurteilung meines theologischen Gegners, lasse ihm persönlich alles nur mögliche Recht angedeihen; trotzdem aber meine ich, seine theologischen Anschauungen bis aufs äußerste bekämpfen zu müssen und sie in keiner Weise aufkommen oder weiter bestehen lassen zu dürfen; denn dergleichen habe innerhalb der Christenheit eigentlich kein Existenzrecht oder etwa auch, es habe kein Existenzrecht mehr. Je mehr dieses Bestreben, den Gegner kirchlich zu vernichten, auf die unvermeidliche Auseinandersetzung mit ihm Einfluß gewinnt, um so leichter begegnen dann immer wieder jene persönlichen Anschuldigungen und Unterstellungen. Im Kampfe auf Leben und Tod vergißt man so leicht die ungeschriebenen Gesetze des Persönlichkeitslebens und greift unbedacht nach den wirksamsten Waffen. Es wird darum das rechte sittliche Wohlverhalten in diesen Dingen nur dann kräftig in Wirkung zu treten vermögen, wenn die Hindernisse beseitigt sind, die ihm aus solcher Art Kampfesstimmung erwachsen.

Hinter diesen Bedenken und Befürchtungen sachlicher Art liegen nun ohne Zweifel die schwersten Probleme der gegenwärtigen theologischen Lage. Es ist gewiß schon an sich selbst schlimm genug, daß man sich aus persönlichen Gründen nicht verstehen kann. Doppelt schlimm wird das aber dadurch, daß sachliche Differenzen die von einander abweichenden theologischen Standpunkte tatsächlich zu scheinbar unversöhnlichem Gegensatz gegen einander treiben. Wer einer Ueberwindung der vorhandenen gegenseitigen Gereiztheit das Wort reden will, muß diesen sachlichen Gegen=

sätzen gründlich nachgegangen sein und sie sich in ihrem innersten Kern und in ihren tiefsten Ursachen zum Bewußtsein gebracht haben. Sonst läuft er Gefahr, daß man ihn als einen unpraktischen Schwärmer nicht ernst nimmt — und das ganz mit Recht.

Welches also sind die letzten und tiefsten sachlichen Wurzeln jenes Bewußtseins von einem unversöhnlichen Gegensatz zwischen rechts und links?

Der theologischen Richtungen und Schattierungen gibt es gar mancherlei. Das erschwert eine summarische Beantwortung dieser Frage ganz ungemein. Weder ist die sogenannte positive Theologie eine streng einheitliche Größe, noch die liberale; und wiewohl durch die Bezeichnung „positiv" auf der einen, „liberal" oder „modern" auf der andern Seite die beiden gegensätzlichen Gruppen von einander deutlich geschieden werden sollen, gibt es doch Uebergänge genug zwischen positiv und liberal, die man ganz nach persönlichem Empfinden hierhin oder dorthin rechnen mag. Wo steckt denn da der große sachliche Gegensatz? Und wie fassen wir ihn?

Ich meine am besten in folgender Weise. Wir verzichten auf jede bestimmte Kennzeichnung irgend einer Richtung oder Gruppe, sei es, daß sie als Typus oder daß sie als Extrem ein geeignetes Beispiel abgeben würde. Statt dessen soll der Versuch gemacht werden, gewisse Grundtendenzen in möglichster Klarheit herauszustellen, die in aller theologischen Arbeit hin und her wirksam sind, und deren Gegeneinanderstreben für das Heraustreten der unversöhnlichen theologischen Gegensätze den tiefsten Grund bildet. Welches aber diese Tendenzen sind, und zugleich, warum grade diese es sind, dafür gewinnen wir einen offenen Blick auf Grund der Einsicht, daß alle theologische Arbeit zwischen der religiösen Ueberlieferung und dem weltlichen Geistesleben mitten inne steht, irgendwie nach beiden Richtungen Wurzeln einsenkt und aus beiden Richtungen Triebkräfte aufnimmt. Es wird gelten, gewisse Grundtendenzen der kirchlichen Ueberlieferung und des modernen geistigen Kulturlebens, beide in ihrer Beziehung zum religiösen Kern der Ueberlieferung, einander gegenüberzustellen. Natürlich werden wir uns dabei auf gewisse Hauptzüge beschränken müssen.

9.

Zunächst also die eine Seite der Sache, d. h. die Darlegung desjenigen, was uns als die Hauptsache der konservativen Grundtendenzen in der Theologie erscheint.

Hier ist eine starke Neigung vorhanden, die Religion mit allen ihren Tatsachen als das objektiv Gegebene zu betrachten, als eine in ihrer Unwandelbarkeit und Selbstsicherheit von vorneherein feste und gewisse Größe. Man könnte beinahe sagen: das ist hier die stillschweigende Voraussetzung für alles weitere, die wohl gelegentlich in die Erörterung hineingezogen, nie aber ernstlich in Frage gestellt wird. So entspricht es ja auf allen Geistesgebieten der unmittelbaren und sicheren Wurzelung in der Ueberlieferung und kommt zugleich der berechtigten Forderung entgegen, daß grade die Religion als das Gewissesete vom Gewissen allem subjektiven Belieben entnommen sein müsse. Indem jene Theologen für die Vollkraft religiöser Gewißheit eintreten, vertreten sie die Unerschütterlichkeit bestimmter grundlegender Heilstatsachen.

Die Betonung von Heilstatsachen als des letzten objektiven Fundamentes aller Religion geschieht hier nun aber nicht in der Form eines Hinweises auf irgend welche, immer gegenwärtige, lediglich menschheitliche Tatsächlichkeiten religiöser Art. Es soll vielmehr in der Hervorhebung der Heilstatsachen zugleich die Begründung aller Religion grade in Gott selbst ihren klaren und ganz bestimmten Ausdruck finden. Denn das erst gibt jene felsenfeste Gewißheit des Glaubens, die über alle menschliche Meinung erhaben ist. Und so allein entspricht es auch der kirchlichen Ueberlieferung. Die grundlegenden Tatsachen der Religion heben sich darum als ganz bestimmte einzelne Fakta von allem sonstigen Geschehen ganz deutlich ab. Es sind ganz spezifisch göttliche Veranstaltungen. Im Anschluß an die Ueberlieferung beruht danach alle Würde und Gewißheit der Religion kurz gesagt auf dem Umstande, daß sie göttliche Einpflanzung in die Menschenwelt ist. Sie ist durch ganz bestimmte Maßnahmen Gottes zustande gekommen, und ohne das wären höchstens alle möglichen menschlichen Meinungen und Gebräuche, nicht aber wirk-

liche Religion als wahrhaftige Gottesbeziehung. Wir könnten uns auch so ausdrücken: die wirkliche Religion ist innerhalb der Menschenwelt gleichsam eine importierte Größe. Weil sie von oben, nämlich von Gott her sein muß, eben darum ist sie von außen her in das sonstige Menschenwesen hineingestellt.

Sehen wir einmal ab von der jedenfalls auch direkt von Gott her dem Urmenschen übermittelten ersten Offenbarung: es war von da an der rechte Bestand der Religion innerhalb der Menschheit ein beständiges Werk direkter göttlicher Pflege und Veranstaltung. Ohne sein fortgesetztes Hineingreifen in die menschlichen Dinge wäre sie gar nicht gewesen. Er trat aus seiner Himmelswelt an einzelne Menschen heran: an die Patriarchen, an Moses, an die Propheten; und dadurch eben entstand hier, was sich sonst auf Erden nicht fand, die wirkliche gottbegründete Religion. Damit diese wahre Religion ihre Vollendung finde, leitete Gott durch ganz besondere Veranstaltung die Schicksale dieses einen Volkes in irgendwie ganz besonderer Weise. Und endlich trat Jesus Christus direkt von oben, d. h. aber von außen her in diese Welt hinein als eine abschließende Veranstaltung Gottes, alle Widerstände und Hemmnisse durch seine Person und sein Schicksal göttlich überwindend. — In dem allen also spricht sich die Tendenz aus, die wahre Religion zu verstehen als eine von außen her durch Gott in der Menschenwelt hergestellte und, weil ihr von Hause aus und durch sich selbst nicht erreichbare, gleichsam importierte Größe.

Der eben gekennzeichneten Tendenz bezüglich der Fassung des Ursprungs der wahren Religion entsprechen bestimmte Prinzipien in der Erfassung Gottes, sowie auch in der Wertung des bloß Menschlichen.

Gottes Persönlichkeit wird hier vornehmlich gefaßt in seiner deutlichen Geschiedenheit von der Welt und dem Lauf der Dinge in ihr. Um einmal durch einen etwas starken Ausdruck möglichst deutlich zu charakterisieren: die Gottpersönlichkeit ist sehr bestimmt ein jemand, der wohl in die Welt hineinwirkt, sein Wesen aber deutlich irgendwo neben ihr hat. Und es ist ganz charakteristisch, daß man sich darum nicht so ohne weiteres überall in der Welt

auf heiligem Boden fühlt, sondern nur dort, wo Gott innerhalb dieser Welt sein Besonderes gewirkt hat und noch wirkt, das ist in der heiligen Geschichte und deren heilsgeschichtlicher Fortwirkung. Es gibt also gleichsam eine besondere Domäne Gottes, ein Gebiet seiner beständig fortlaufenden Eingriffe. Ueberhaupt ist hier eine starke Neigung vorhanden, alles Wirken Gottes in der Welt sich in der Art eines Eingreifens zu denken. Der göttliche jemand, dort droben über allem Weltdasein, beweist seine lebendige Macht über die Welt eben dadurch, daß er leitend und verändernd dazwischen greift.

Das Menschenwesen aber ist krank im tiefsten Grunde und verloren ohne die göttliche Hilfe. Es vermag sich nicht von sich aus zu Gott emporzuringen; Gott muß eingreifen, den Fluch der Schuld tilgen, der alles Menschliche in ewige Gottesferne bannt, und die Menschen zu sich emporziehen. Eben diesem Zwecke dient jene Abfolge göttlicher Veranstaltungen, welche innerhalb der Erdenwelt den besonderen Gottesbereich der wahren Religion herstellt. —

Ich hebe noch einmal hervor, daß mit dem soeben Skizzierten keine bestimmte theologische Gruppe und Richtung beschrieben werden soll. Die Absicht war lediglich, die hauptsächlichsten konservativen Tendenzen innerhalb des theologischen Denkens der Gegenwart herauszustellen, deren allerdings mehr vereinzelten Einflüssen wir auch hin und her bei Männern und Richtungen begegnen, die als liberal bezeichnet werden. Es handelte sich dabei um folgendes: möglichste Herauslösung der (wahren) Religion aus dem menschlichen Wesen — ihr Ursprung ist nicht vom Innern des Menschen, sondern von Gott her; so ist die (wahre) Religion innerhalb der Menschenwelt irgendwie eine gleichsam importierte Sache und eine besondere göttliche Domäne und Stiftung, das Werk besonderer göttlicher Veranstaltungen; grade so aber ist sie dem menschlichen Belieben entnommen und eine selbstsichere Größe. Weiter ist da die Tendenz auf eine exmundane Fassung des göttlichen Daseins und auf entsprechende Vorstellungen von seinem lebendigen Wirken. Und endlich eine Neigung zu negativer Beurteilung des menschlichen Wesens bezüglich der

letzten und höchsten Angelegenheiten.

Von diesen allgemeinen Tendenzen aus ergeben sich dann an einzelnen Punkten jene ganz bestimmten Behauptungen und noch bestimmteren Ablehnungen, die dem Gegensatz gegen die liberale Theologie jenen Charakterzug sachlich begründeter Unduldsamkeit verleihen.

10.

Und welches sind die Grundtendenzen auf jener Seite? Es sind, wie schon angedeutet wurde (S. 101), gewisse Grundtendenzen des Geisteslebens der modernen Kultur. Damit soll lediglich etwas Tatsächliches konstatiert, in keiner Weise aber ein Tadel ausgesprochen werden; ich halte sogar diese Grundtendenzen der modernen Geisteskultur für durchaus berechtigt.

Es war oben schon einmal die Rede von dem Zug der modernen Weltauffassung zur Immanenz. Hier nun interessiert uns, wie diese Denkrichtung auf die Erfassung und das Verständnis der Religion eingewirkt hat.

Alte Art war es, nicht nur in ganz besonderer Weise den Bestand der wahren Religion, sondern irgendwie auch alle geistige Gabe der Menschheit: Sprache, Rechtsordnung, Sittlichkeit auf göttliche Verursachung und Mitteilung zurückzuführen. Das moderne Denken vollzog, namentlich im Zeitalter der Aufklärung als in seiner siegreichen Werdezeit, den Bruch mit dieser Betrachtungsweise. An Stelle der direkten göttlichen Begründung trat auf all' jenen Gebieten der Versuch, diese Dinge als menschliche Angelegenheiten ganz vom Menschen her zu verstehen. Bei aller weitgehenden Differenz in der Art der Ausführung des Versuches herrscht doch in dem Prinzip Uebereinstimmung, daß es gelte, diese Dinge als menschliche Leistungen durchaus vom Menschen her zu begreifen. Und diese Betrachtungsweise hat vor der Religion nicht Halt gemacht. Auch die wahre Religion erscheint hier wie Sittlichkeit, Kunst, Wissenschaft als eine menschliche Angelegenheit, die vom Menschen her erwachsen ist und für die eine menschliche Erklärung gesucht wird. Sie ist für diese Betrachtungsweise nicht eine durch göttliche Ver-

anstaltung importierte Größe, sondern eine aus dem Innern der Menschheit herauswachsende Erscheinung. So verliert sich denn auch leicht die scharfe Abgrenzung sowohl einer von Gott gestifteten wahren Religion gegen nur menschliche Religionsmeinung, wie auch die Abhebung der Religion als einer ganz besonderen Angelegenheit von allem anderen Geistes- und Kulturleben.

Hand in Hand mit dieser Tendenz auf solches immanente Verständnis der Religion geht eine starke Betonung des Rechtes subjektiver Meinungsbildung auch auf diesem Gebiete. Alle menschlichen Dinge sind im Werden und bedürfen beständiger Prüfung und Revision. Immer von neuem müssen sie sich wieder dem selbständig gewordenen Urteil beglaubigen. So alleine kommt es auch auf dem Gebiete der Religion zu menschenwürdiger Gewißheit. Es ist ja auch Recht und in der Ordnung, daß die Menschen an demjenigen weiterarbeiten, was aus ihrer eigenen Mitte emporgewachsen ist.

So erscheint also hier das Gebiet der wahren Religion nicht ohne weiteres als eine göttliche Sonderdomäne mitten im menschlichen Bereich, auf unmittelbar göttlicher Stiftung unwandelbar objektiv begründet und eben darum die unerschütterliche Grundlage aller subjektiven Gewißheit; es ist vielmehr alles Religionsleben der Menschheit ein Teil des großen Zusammenhanges menschlicher Welterfahrung, menschlichen Suchens und Fragens, und alle religiöse Gewißheit steht auf dem Subjekt, seiner persönlichen Prüfung und seiner wohl erwogenen individuellen Ueberzeugung.

Auch noch in anderer Hinsicht ist jener Gedanke einer grundlegenden göttlichen Stiftung der wahren Religion durch eine sehr anders geartete Betrachtungsweise verdrängt. Dort handelte es sich um eine von Gott her der Menschenwelt fertig eingepflanzte Tatsächlichkeit. Hier herrscht die Vorstellung des menschlichen Suchens und Vorwärtsstrebens. Dort eine fertige objektive Größe, auf der alles menschliche fromme Verhalten beruht und über die gar nicht hinausgedacht werden kann — denn es ist ja Gottes Werk an und in der Menschheit. Hier dagegen scheint die menschliche Zukunft offen für noch unbekannte religiöse Möglichkeiten. Die Frage nach einer möglichen Ueberbietbarkeit der positiven Re-

ligion christlicher Ueberlieferung, für den andern Standpunkt ein Ungedanke, wird zur Erörterung gestellt.

In dem allen liegt unmittelbar beschlossen eine ganz andere Wertung des Menschlichen. Wohl ist der optimistische Rausch des Aufklärungszeitalters wieder verschwunden; er war eine Durchbruchserscheinung. Der Weg der Menschheit erscheint härter und mühseliger. Doch aber ist es ein Weg, den sie selbst vorwärtsschreitet, sei es auch durch mancherlei Irrungen hindurch. Sie steht nicht da in sich selbst hilflos und verloren und läßt sich von oben, das ist von außen hergeben, was sie zu Heil und Rettung bedarf; sondern sie erringt es sich selbst im langsamen Wachstum eigener Kräfte. Sind ja doch alle bisher erreichte wissenschaftliche, sittliche und auch religiöse Wahrheit selbst errungen, aus ihrem eigenen Innersten emporgewachsen.

Und endlich die modernen Tendenzen der Gottes erfassung. Auch hier geht das Streben auf Immanenz. Wir können etwa Goethe als Typus nennen mit seiner Abneigung gegen den extramundanen, von außen stoßenden Gott; sowie mit seiner Neigung, der lebendigen Gottheit nicht nur in einem bestimmt abgegrenzten Offenbarungskreis, sondern überall in Welt und Leben zu begegnen. Diese Tendenz ist fest und tief gewurzelt in der so umfassend weltoffenen Art der modernen Kultur mit ihren großen Wissenserrungenschaften. Sie meint auf dem Wege der Erkenntnis endgültig über die Vorstellung von einem außerweltlichen Gott hinausgewachsen zu sein.

Es soll nun keineswegs behauptet werden, die liberale Richtung vertrete innerhalb der Theologie durchweg mit Bewußtsein und voller Klarheit all' die oben genannten Tendenzen der modernen Geisteskultur. Nur das ist meine Meinung, daß sich bei aller liberalen Theologie etwas davon bemerkbar macht und daß dann eben dieses es ist, was auf der andern Seite mit Mißtrauen betrachtet wird.

11.

Wie ergibt sich uns nun von diesen verschiedenen Grundtendenzen aus ein Verständnis für die schweren sachlichen Bedenken der einen theologischen Gruppe gegen alle theologische Leistung der anderen?

Ein oft gehörter Vorwurf gegen die liberale Theologie geht

dahin, sie leugne im letzten Grunde die Offenbarung, mögen es ihre Vertreter auch nicht Wort haben wollen, und eben darum bedeute sie eine schwere Gefahr für den Glauben der Christenheit. In diesem Vorwurf findet die Spannung zwischen der konservativen Tendenz auf Erfassung der wahren Religion als göttlicher Einführung von außen her durch besondere Veranstaltungen Gottes und zwischen der modernen Bemühung, sie als menschheitliche Erscheinung zu verstehen, ihren durchaus nicht unzutreffenden Ausdruck. Jene konservative Tendenz sieht sehr richtig, daß die wahre Religion von Gott her sein müsse; das allein sichert hier die erforderliche Gewißheit. Ist sie aber von Gott her oder von oben her, dann — so scheint es — ist sie selbstverständlich von „außen“ her oder eine importierte Größe; und jeder Versuch, sie selbst, die wahre Religion, vom Standpunkt der Menschheit aus betrachtet gleichsam von innen her zu verstehen, vergreift sich an der Gewißheit der Religion. Denn ist sie von innen her, dann ist sie eben nicht „von außen“, d. h. „von oben“ her. Dann ist sie nicht göttliche Veranstaltung und Offenbarung. Und dann ist es überhaupt nichts mit aller religiösen Gewißheit.

Dieses ganze Problem konzentriert sich auf die Person Jesu resp. auf die Forderung des Bekenntnisses zur „Gottheit“ Christi. Daß dieser Punkt im kirchlichen Streit der Gegenwart so im Mittelpunkt steht, liegt sicherlich nicht an irgendwelchen Machenschaften; es ergibt sich vielmehr einfach aus der Lage. Jenes sehr verständliche Dringen auf die deutliche und greifbare Anerkennung des göttlichen Ursprungs regt sich ja natürlich am stärksten gegenüber dem Anfänger und Vollender unseres Glaubens. Er ganz gewiß muß von oben her sein, d. h. aber nicht von der Menschenwelt, sondern von außer ihr her, wie es die kirchliche Ueberlieferung in dem Bekenntnis zu seiner Gottheit von je her klar zum Ausdruck gebracht habe. Dann aber ist alle Bemühung um ein wirkliches Verständnis dieser Person von menschlichen Voraussetzungen aus eigentlich im Prinzip zu verwerfen als ein gefährliches, geradezu grundstürzendes Unterfangen.

Es wird nicht geleugnet werden können, daß hier auf der Gegenseite die ernstesten, wirklich sachlichen Bedenken gegen mo-

derne theologische Bemühungen vorhanden sind, so schwerwiegende Bedenken sogar, daß zum mindesten die Frage entstehen kann, ob denn jene modernen Bemühungen innerhalb der Gemeinschaft des christlichen Glaubens mit Recht geduldet werden dürfen. Es wurzeln aber diese Bedenken im innersten Heiligtume der ganzen konservativen Richtung, die sich als Vorkämpferin eines klaren Offenbarungsglaubens weiß. Und ganz gewiß haben sie an der Tradition eine starke Stütze. Man verkennt den Ernst der Lage, wenn man meint, etwas mehr guter Wille und ein wenig mehr Einsicht auf positiver Seite könne leicht jene Bedenken und schweren Vorwürfe gegen die „offenbarungsfeindliche Theologie" zum Schweigen bringen. Als ob es ein Kinderspiel wäre, einzusehen, daß eine Antastung des strengen „von außen" Gegebenseins der religiösen Wahrheit, wie sie unvermeidlich in dem Versuch ihrer menschlichen Ableitung enthalten ist, nicht ohne weiteres gleichbedeutend ist mit einem Ansturm gegen ihren göttlichen Ursprung „von oben her"! Wenn es wirklich eine so leichte Sache ist, über das Verhältnis jener Vorstellungen: „von oben her", „von außen her" und „von innen her" (d. h. durch die innermenschlichen Kräfte und Faktoren) ins Klare zu kommen, warum herrscht dann in dieser Hinsicht nicht wenigstens im liberalen Lager die schöne Uebereinstimmung einer selbstverständlichen Sache? Statt dessen begegnet uns auch bei liberalen Theologen immer wieder der Versuch, das „von oben her" göttlicher Offenbarung durch wissenschaftliche Festlegung irgend welches „von außen her" sicher zu stellen, z. B. durch den Nachweis, wie hier ein Punkt sei, an welchem man bei einem Erklärungsversuch mit nur menschlichen Faktoren nicht auskomme.

Man bedenke ferner, wie hier zudem alles ineinander übergreift: die Begründung aller religiösen Wahrheit auf ihre „von außen" erfolgende Introduktion durch göttliche Veranstaltung, die ausgesprochen extramundane Gottesvorstellung, die Vorstellung von der positiven Offenbarungsreligion als der besonderen Domäne Gottes in der Welt, die eigentümliche niedrige Wertung eines gleichsam nebengöttlichen nur menschlichen Geschehens! Man bedenke das alles ernsthaft; und dann wird man einen den Tatsachen wirk-

lich entsprechenden Eindruck davon haben, wie ernsthafte und gar nicht leicht zu überwindende sachliche Bedenken gegen die modernen Bemühungen um ein menschlich geschichtliches Verständnis der Größen der Religion sich dort regen müssen, wo jene konservativen Tendenzen eine Macht sind.

12.

Und wie sieht sich die Sache von der andern Richtung aus an?

Der Versuch, die Urkunden der christlichen Religion geschichtlich zu betrachten, ist hier ja nicht das spezifisch Unterscheidende. Es kommt vielmehr gegenwärtig die historische Methode überall in der theologischen Wissenschaft zur Anwendung. Was aber außerhalb der theologischen Wissenschaft in frommen Laienkreisen diesbezüglich für Anschauungen und Abneigungen vorhanden sind, das kann in unserem Zusammenhang außer Betracht bleiben, wie sehr es sonst der Beachtung wert sein mag.

Das Unterscheidende liegt wo anders. Von seiten der liberalen Theologie wird man konservativer Betrachtungsweise etwa den Vorwurf machen, sie vermeide die Konsequenzen und gebe der wissenschaftlichen Wahrheit nicht die volle Ehre. Es gelte, die menschlich geschichtliche Betrachtung auch der Offenbarungsreligion streng durchzuführen. Das führe aber letztlich zu dem Versuch, mit Zurückstellung des Gedankens einer göttlichen Introduktion die Offenbarungsreligion als eine spezifische Erscheinung des menschlichen Religionslebens sich verständlich zu machen. Und gegenüber der Person Jesu erscheint es als Aufgabe, die echte und wahrhaftige Menschheit wieder zu entdecken, indem man aus dem fremden und menschenfernen Himmelswesen Christus den ursprünglichen Menschen Jesus wieder herausmeißelt.

In dem allen betätigen sich ja zunächst Tendenzen, welche nicht der religiösen Ueberlieferung, sondern vielmehr der modernen Geisteskultur entnommen sind und deren Streben nach einem immanenten Verständnis aller Erscheinungen des geistigen Lebens einschließlich der Religion. Darum nimmt aber doch auch hier der Gegensatz gegen die andere theologische Denkweise jenen

Charakter an, daß man in ihr eine Gefahr für den Bestand der Religion erblickt.

Da ist zunächst der Gedanke, es gelte, die Hindernisse hinwegzuräumen, welche sich dem modernen Menschen vor die bleibende Wahrheit der Offenbarungsreligion stellen; ein solches Hindernis sei aber grade das zähe Festhalten an der Offenbarung von außen, an dem Jesus, der nicht eigentlich das war, was wir als Mensch bezeichnen, sondern von außen ins Menschenwesen hineingekommen, an der Vorstellung von einer besonderen Domäne Gottes in der Welt, einst in Israel, jetzt in der Kirche und dergl. mehr. Man ist aber zugleich überzeugt, durch solches für den Fortbestand der offenbarten Wahrheit unbedingt notwendiges Entgegenkommen gegen moderne Denkbedürfnisse von der ewigen Wahrheit der Religion keinerlei Abstriche zu machen. Vielmehr stehe hinter jenen Nötigungen Gott selbst, der nicht nur in dem engen Bereich der positiven Religion, sondern überall die geistigen Dinge treibe und bewege. Es führe darum das starke Umdenken der überlieferten religiösen Vorstellungen zu einem vertieften und adäquateren Verständnis des religiösen Erfahrungskernes; an Stelle göttlicher objektiver Einführung und Veranstaltung werde die eigentliche lebendige Religion und an Stelle des himmlischen Christus der wirkliche Anfänger und Vollender unseres Glaubens wieder entdeckt. So finden sich hier die Forderung, man müsse dem modernen Menschenwesen freimütig entgegenkommen, und die Ueberzeugung, darüber selbst einen Fortschritt in der Erkenntnis der religiösen Dinge zu vollziehen, zusammen zu einer sachlich gut motivierten Kampfesstimmung gegen die beständigen Verhinderer einer so dringend nötigen und förderſamen Weiterentwickelung der religiösen Erkenntnis.

Damit aber auch hier das aller theologischen Denkart so wesentliche Fußen auf der Ueberlieferung nicht fehle, leuchtet über alle sonstige Tradition aus den Evangelien, deren erstgrundlegendem Bestandteile, etwas herüber wie eine ursprünglich wohl überwältigend erstaunliche, zugleich aber ganz menschliche Persönlichkeit und Universalreligion, der gegenüber dem modernen Theologen alle göttliche Offenbarung und Veranstaltung von außen her zu-

rücktritt und der Oriolenglanz des dem Himmel entstammten Christus verbleicht. Je mehr ihn aber diese innere Herrlichkeit berührt und ergreift, um so stärker kann ihm der Gedanke kommen: all dem andern, das mit starker Betonung seiner grundlegenden Bedeutung davor geschoben wird, müsse aus sachlich theologischen Gründen ein unnachsichtlicher Kampf angesagt werden, damit Jesus wieder wirklich zur Wirkung und die Menschheitsreligion mitten in unserer Geisteskultur zu Kraft und Leben komme.

13.

Es kann nun unsere Aufgabe nicht sein, in diesem Zusammenhang auf Grund der allgemeinen Andeutungen über die herrschenden Grundtendenzen der beiden theologischen Denkrichtungen (cf. 9 und 10) den vorhandenen sachlichen Gegensatz und seine ganze Unversöhnlichkeit in all seine Einzelheiten genau zu verfolgen. Es hält sich ja auch vieles davon noch mehr im Hintergrunde; und nur an bestimmten einzelnen Punkten tritt das Gegeneinander der Meinungen deutlich in das allgemeine Bewußtsein. Einen dieser Punkte haben wir soeben eingehender behandelt; den andern hauptsächlichsten greifen wir im folgenden noch heraus. Damit ist dann aber auch für unsern Zweck genug geschehen.

Neben dem Vorwurf, sie sei offenbarungs- und christusfeindlich, muß sich die modern-theologische Denkweise vornehmlich oft den Vorwurf des Subjektivismus anhören. Anstatt auf eine sichere objektive Grundlage werde hier alles auf den unsicheren Boden des Subjekts mit seinen Einsichten und Erlebnissen gestellt. Ein höchst verhängnisvolles Unternehmen, dem mit aller Macht entgegengewirkt werden müsse. An einen Friedensschluß sei da aus sachlichen Gründen nicht zu denken. Denn es handle sich hier um nicht weniger als um die ganze Sicherheit des Glaubens. Der Glaube verlange Tatsachen, die allem menschlichen Belieben entnommen sind, an denen nicht gerüttelt und gedeutelt werden könne; Tatsachen, die in allem Wandel der menschlichen Dinge und Meinungen unbewegt und unveränderlich stehen wie Felsen im vorüberrauschenden Strom. Denn der Glaube sei nichts anderes als ein Fußfassen auf solchem Felsen der Ewigkeit mitten

im Strome der Zeit. Und weiter verlange der Glaube einer geschichtlichen Religion, die vornehmlich von dem lebt, was Gott einst Grundlegendes getan hat, eine sichere Kunde von diesen Heilstatsachen und ihrer gottgewollten grundlegenden Bedeutung. Daher bei aller Freiheit vom strengen Inspirationsdogma doch die Neigung, bezüglich der biblischen Nachricht von solchen göttlichen Heilstatsachen auf das Bestimmteste jede Unsicherheit, wie sie sonst wohl historischer Berichterstattung eignet, von der Hand zu weisen. Durchaus konsequent. Denn man kann sich auf jene göttlichen Tatsachen vergangener Zeit nur dann sicher verlassen, wenn sie untrüglich und genau überliefert sind.

Wie grundstürzend muß aber dann jene theologische Art erscheinen, die durchdrungen von der Unsicherheit aller geschichtlichen Berichterstattung, namentlich wo es sich um einzelne bestimmte Ereignisse handelt, an die sich früh bestimmte Wertungen und Stimmungen geknüpft haben, den religiösen Glauben von solchen Sichtbarkeiten und empirischen Konstatierbarkeiten möglichst ganz zu lösen versucht und daraufhin unbefangen und rücksichtslos die historische Kritik ihres Amtes walten läßt. Wird hier nicht dem ganzen Baum der überlieferten Religion die Axt an die Wurzel gelegt? Stand nicht alles, solange es eine christliche Ueberlieferung gibt, auf jenen sicher berichteten und gedeuteten göttlichen Tatsachen von Menschwerdung, Versöhnungstod und Auferstehung des Mittlers, die nun als Größen hingestellt werden, an denen der kritische Zweifel zum mindesten doch ein gewisses Recht hat? Welch ein Recht wird da der göttlichen Tatsächlichkeit gegenüber dem zweifelnden Subjekt und seiner Einsicht eingeräumt!

Man behauptet zwar von der Gegenseite, grade dadurch werde das ganze Gebiet der Religion der eigentlichen persönlichen Religion wiedergegeben, indem alles auf die persönliche Ueberzeugung gestellt werde. Ja, ist denn der „Glaube" wirklich nur persönliche Ueberzeugung des Subjekts auf Grund von irgendwelchem tiefem Eindruck? Ist er nicht grade mehr? Ueberzeugung, das sei eine ganz menschliche Sache; Glaube dagegen die Antwort auf ein sicheres Gotteswort und eine sichere Gottestat. Und wohlgemerkt, eine Antwort darauf, nicht etwa erst eine Konstatierung

von Gotteswort und Gottestat.

So kämpfen sie denn für den Glauben und seine ganz eigenartige objektive Gewißheit gegen die subjektive Kritik und gegen das subjektive Liebäugeln mit der Ueberzeugung als der grundlegenden Sache; und sie müssen diesen Kampf aus sachlichen Gründen ganz unerbittlich führen. Handelt sichs denn nicht um Sein oder Nichtsein desjenigen, was allein „Glaube" zu heißen verdient?

Auch hier wieder muß gesagt werden: man rede doch nicht so obenhin von Mangel an klarer Unterscheidungsfähigkeit oder ähnlichem als der einzigen Ursache für ungerechtes Mißtrauen und ganz unstatthafte Verdächtigung gegenüber modern theologischen Bemühungen. Vielmehr, es ist aus einer wirklichen Not heraus und in sachlichem Ernst, wie er der Theologie sehr wohl ansteht, wenn hier der modernen Art als einer höchst bedrohlichen Größe der Kampf bis zum Aeußersten geboten wird.

14.

Auf der andern Seite handelt sichs auch hier zunächst wohl um eine Einwirkung der Geistesart der modernen Kultur. Es ist das jener Geist der Selbständigkeit, der keine selbstverständlichen Geltungen und ohne weiteres sicheren Fakta anerkennt; es muß vielmehr alles vor dem Forum des urteilsreifen Individuums erst sein Recht ausweisen, auf seine tatsächliche Wahrheit hin untersucht und in seinem inneren Geltungswert anerkannt werden. Es verbindet sich dieses Moderne als Theologisches aber innigst mit der Sache der Religion. So allein werde der Religion die ihr zukommende Stellung im ganzen der modernen Kultur erhalten bleiben, wenn sie der voraussetzungslosesten Prüfung standhalte und sich dem mündigen Subjekt innerlich zu beglaubigen wisse. Es müsse darum grade im Interesse der Religion auf diese Dinge aller Nachdruck gelegt und der Protest dagegen, weil er der religiösen Wahrheit und ihrem Renommee schade, möglichst zum Schweigen gebracht werden.

Zudem handelt es sich hierbei nicht einmal nur so um eine Frage lediglich äußerer Notwendigkeit für den sieghaften Fortbestand

der Religion. Jener moderne Geist der Selbständigkeit mit seiner verständigen Kritik und seinem Dringen auf selbsteigene Ueberzeugung auf Grund innerer Bezeugung der Wahrheit wird hier vielmehr bewußtermaßen innerlich bejaht. Eine innere Nötigung sittlicher Art veranlasse dazu. Und dieses Bewußtsein von einer Pflicht findet seinen religiösen Rückhalt auch hier wieder an dem Glauben, daß Gott auch im Fortgang der menschlichen Geisteskultur, nicht nur im engeren Bereich der positiven Religion, ganz eigentlich sein Werk wirke. Vornehmlich aber sei es der Geist des Christentums selbst, der solche Forderungen nahe lege. Denn es sei das ein Geist selbsteigener Frömmigkeit und religiöser Selbständigkeit. Er sei auch, wenn nicht Urheber, so doch Mitwirker bei dem Erwachen dieses Zuges moderner Geistesart. Letzlich wird so ganz direkt im Namen der Religion dasjenige gefordert, was von der andern Seite im Namen der Religion als „Subjektivismus" gescholten und befehdet wird. Und jene starke Betonung der grundlegenden Heilstatsachen und des objektiven Charakters der Fundamente des Glaubens erscheint als eine bedenkliche und höchst gefährliche Veräußerlichung der Religion, dieser allerinnerlichsten und allerpersönlichsten Angelegenheit, und als ein Rückfall in die Art der statutarischen Religion, davon uns doch grade Christus endgültig erlöst habe.

Also sachliche Gründe genug, den andern Standpunkt als Hemmnis zu empfinden und demgemäß im Namen der Religion seine endgültige Ueberwindung zu erstreben. Auch hier wieder auf Grund der innersten Tendenzen die Neigung zu einem bis zum Aeußersten gespannten sachlichen Gegensatz; der theologische Gegner erscheint als ein Feind, den es gilt womöglich unschädlich zu machen, denn er erweist sich als ein Schädling der Sache des Glaubens.

III. Allerlei Erwägungen zum Frieden.

15.

So viel über die sachliche Not der theologischen Lage und über die sachlich begründete Schroffheit und Unversöhnbarkeit der Gegensätze. Dies also ist der Boden, auf dem, neben mancherlei

individueller Verschuldung, das persönliche Sichnichtverstehenkönnen all jene Erscheinungen zeitigt, die für die kirchlich-theologische Gegenwart keine Ehre sind.

Welcher Weg führt uns aus solcher Not?

Da bedarf es zunächst einmal der immer erneuten Predigt einer selbstverständlichen Wahrheit über ausnahmslos alle theologische Bemühung.

Wir sprachen es uns schon oben aus: wie sehr sämtliche Bemühung der theologischen Wissenschaft auf richtige und volle Erfassung des Glaubensinhaltes abzielt, doch vollzieht sich das auf dem Boden der Theologie stets in irgend welcher Berührung und Auseinandersetzung mit dem Kulturleben der Zeit. Der in gereifterem Glaubensleben von innen heraus erwachsende Trieb nach voller Klarheit über sich selbst gewinnt seine spezifisch theologische Form erst durch den bewußten Hinzutritt dieser Beziehung. Es vollzieht sich hier grade in der Berührung mit der geistigen Umwelt eine bestimmtere, *wissenschaftlich* geartete Erfassung des Eigenen.

Das braucht nur ausgesprochen zu werden, so ist ganz unmittelbar zugleich klar das nicht nur persönliche, sondern auch sachliche Recht verschiedener Möglichkeiten. Das gehört ja doch grade wesentlich mit dazu bei *wissenschaftlicher* Erfassung einer Sache, daß sich niemals die Wahrheit in einer Ansicht allein voll ausredet. Alle Wissenschaft lebt nicht nur von stets erneuter Versenkung in ihr Objekt, sondern ebenso sehr auch von der hin und her erfolgenden gegenseitigen Korrektur in der Auseinandersetzung der Standpunkte. Keine wissenschaftliche Erfassung eines Objektes, als solche immer irgendwie durch die geistige Gesamtlage der Zeit und eine besondere Richtung derselben bedingt, ist ja doch *die* Wahrheit der betreffenden Sache, selbst dann nicht, wenn sie allen andern Standpunkten tatsächlich an Wahrheitsgehalt unendlich überlegen sein sollte. Immer liegt der Wahrheit noch näher, was sich aus einer aufrichtigen und gründlichen Auseinandersetzung ergibt. Noch immer ist ja wissenschaftlicher Fortschritt in der Erfassung einer Sache, der relativ bleibenden Wert besaß, nicht dort erwachsen, wo eine Denkrichtung in blindem Selbstvertrauen ihr letztes Wort sagte — wenn auch das gewiß in seiner Weise sehr

lehrreich war —; sondern dort war es, wo ein umfassender Geist die scheinbar widerstrebenden Wahrheiten zusammenzubiegen wußte. Im Bilde gesprochen: die wissenschaftiche Wahrheit der Sache vollzieht in keiner bestimmten einzelnen wissenschaftlichen Erfassung ihre erschöpfende Inkarnation, sondern grade in dem beständigen Zusammenstoß der verschiedenen Auffassungen leuchten die hellsten Funken des Lichtes der Wahrheit auf. Wird einmal zugestanden, daß alle theologische Arbeit wissenschaftlich geartete Bemühung um die Wahrheit des Glaubens ist, dann muß auch auf diesem Gebiet die im Wesen der Sache begründete Berechtigung einer Mannigfaltigkeit sich widersprechender Anschauungen anerkannt werden, deren Ringen miteinander der Wahrheit immer näher führt.

Aber nicht nur die sachliche Berechtigung einer gewissen Mannigfaltigkeit der Anschauungen ergibt sich von hier aus. Es hat sogar jede nur erdenkliche Ansicht, sofern sie wirklich eine Bemühung um den christlichen Glauben enthält, das Recht, nicht einfach niedergeschrieen, sondern gehört und berücksichtigt zu werden. Und selbst die schroffen Gegensätze, die wir uns soeben vor Augen führten, erscheinen in dem Lichte dieser Betrachtungsweise wohl auch dazu bestimmt, mit einander zu ringen, nicht aber, damit die eine Auffassung die andere einfach vom Boden der Kirche verdränge, sondern damit grade aus den schroffesten Gegenüberstellungen die tiefste Erfassung der Probleme erwachse und sich die eine Richtung durch das Ringen mit der andern immer wieder über sich selbst hinaustreiben lasse.

Diese Selbstverständlichkeiten müssen, wie schon gesagt, immer und immer wieder von neuem laut und eindringlich gepredigt werden. Handelt es sich hier ja doch nicht nur um irgend eine Theorie, die ganz objektiv als gültig anerkannt werden soll, sondern um einen Grundsatz, nach welchem gehandelt werden muß. Und in der Praxis geraten die im Prinzip anerkanntesten Wahrheiten gar so leicht in Vergessenheit. Unserer Maxime stehen ja zudem besonders starke Widerstände entgegen.

16.

Unterstützend mögen darum etwa noch folgende Erwägungen hinzutreten und die Gewöhnung an die in ihnen enthaltene Auffassung der Sachlage.

Die Arbeit aller theologischen Wissenschaft ist gleichsam eine Leistung der streitenden Kirche. Sie erwächst aus dem Zusammentreffen der christlichen Ueberlieferung mit der umgebenden weltlichen Kultur. Dabei ist sie nach der einen Seite ein immer erneuter Versuch, von den sich ändernden geistigen Voraussetzungen der Zeit aus die überlieferte religiöse Wahrheit zu durchdenken und sie dadurch in ihrem prinzipiellen Wesen und in ihrem vollen Zusammenhang möglichst immer zutreffender und umfassender zum Ausdruck zu bringen. Eben dieselbe Bemühung hat aber noch ein anderes Gesicht. Sie ist auch ein immer aufs neue von seiten der überlieferten Wahrheit aufgenommener Versuch, das sich wandelnde und weiter entwickelnde geistige Wesen der Zeiten innerlich zu überwinden und sich mitten darin zu behaupten.

Das ist aber keine wirkliche Behauptung und Ueberwindung, wo nicht ein wirkliches Messen der Kräfte stattgefunden hat. Wer lediglich seine Feste verschanzt und ihre Tore verbaut, der mag wohl bei sich selbst in etlicher Enge leidlich ruhig leben; das Zeug zum Sieger hat er nicht. Insonderheit ist in allen geistigen Dingen ein bloßes sich Verschließen gegen andere Art, ein scheinbar vornehmes Ignorieren derselben oder gar ein Totschreien durch starke und laute Behauptungen das ganze Gegenteil von einem Ueberwinden des Gegners; viel eher ists ein Symptom der Unfähigkeit, seiner wirklich Herr zu werden. Es ist im Prinzip dasselbe Verfahren, wie wenn einer, durch Worte in die Enge getrieben, die Faust weiter argumentieren läßt.

Darum muß auch die mittelst ihrer theologischen Wissenschaft kämpfende Kirche mitten hinein in die geistige Umwelt. Es geht nicht an, daß nur Wächter an den Toren stehen und Schützen auf den Mauern. Sie will sich nicht nur verteidigen; sie will siegen und fremdes Land erobern. Die Truppen müssen hinaus, und allerlei Plänkler vorneweg. Da gibt es dann vielleicht wohl recht sonderbare Mannöver auf fernen Geländen unter

fremdem Himmel; und die Wächter daheim an den Toren hören mit Bedenken und Kopfschütteln davon. Sie sollten denen draußen und ihrem Ringen Teilnahme zuwenden und sich auch ihrer kleinen und kleinsten Siege freuen.

Man halte hierbei aber zugleich immer gegenwärtig, daß aller Sieg über Denkrichtungen und Denkresultate sich letztlich in der Form eines inneren Sieges über viele einzelne Personen vollzieht. So mündet in diese Erwägungen, was wir oben über die Bedeutung der individuellen geistigen Organisation für die theologische Stellungnahme ausführten. All jene Unterschiede persönlicher Art, die den einen Theologen in diese, den andern in jene Richtung weisen, finden sich ähnlich auch bei den vielen einzelnen, für welche die Theologie ihre Arbeit tut. Es ist wichtig, daß für die daher sich ergebende Mannigfaltigkeit der geistigen Bedürfnisse auch eine entsprechende Mannigfaltigkeit der theologischen Darbietungen vorhanden ist. Ein anderes entspricht der individuellen Art eines Mannes, der von den Problemen etwa der immanenten geschichtlichen Betrachtung der Religion wirklich in seinem Innersten bewegt worden ist, weil der moderne Zug zur Immanenz bei ihm wirklich eine geistige Resonanz fand; ein anderes der individuellen Art desjenigen, der von diesen und ähnlichen Dingen nur mit einer gewissen Beunruhigung mehr oder weniger grade gehört hat; wieder ein anderes der Individualität, die noch nie etwas der Art anfocht, sei es, weil es gar nicht in ihren Lebenskreis trat, sei es, weil sie überhaupt kein Organ für dergleichen Beunruhigungen besitzt. So kommt der Mannigfaltigkeit theologischer Meinungen, wie sie sich im wirklichen Ringen mit den mancherlei Problemen der gegenwärtigen Zeitlage unfehlbar herausbilden muß, eine ebenso große Mannigfaltigkeit individueller Bedürfnisse entgegen. Die theologischen Richtungen, welche gewöhnt sind, sich als Konkurrenten und Gegner zu betrachten, sind tatsächlich zugleich parallele Vermittelungen der religiösen Wahrheit an die in sehr verschiedener Weise Bedürftigen und Aufnahmefähigen.

Es ist von Wichtigkeit, alle theologische Leistung nicht nur daraufhin anzusehen, ob und wieweit sie etwa die großen brennen-

den Probleme d. h. was ich von meinem Standpunkte aus so empfinde, fördern hilft, neue Probleme herausstellt oder erreichte Positionen wesentlich sichern hilft, sondern auch daraufhin, welcherlei irgendwo vorhandene und bei der geistigen Gesamtlage verständliche Bedürfnisse hier ihre Rechnung finden könnten. Auch dadurch dürfte die Beurteilung nicht nur populär gemeinter theologischer Leistungen oft genug objektiver, gerechter und ruhiger werden. Man würde sich nicht immer gleich über all das ein wenig ärgern, was man aus guten Gründen glaubt ablehnen zu müssen. Es arbeitet ja doch alle Theologie nicht nur dem einen großen Gesamtfortschritt entgegen, den wir etwa von der Zukunft erwarten, sondern auch für die so garnicht einheitliche Gegenwart mit ihren sehr verschiedenartigen Fragestellungen und Bedürfnissen. Theologische Arbeit darf ganz gewiß auch nur einen Gegenwartswert besitzen.

17.

Endlich sei hier nochmals verwiesen auf die Gegenüberstellung der konservativen und der liberalen Grundtendenzen, wie wir sie unter 10—15 zu geben versuchten. Hat sich dort nicht zugleich deutlich ergeben, daß es sich hier um Gegensätze und Spannungen handelt, die in die christliche Glaubensüberlieferung nicht etwa nur von außen künstlich hineingetragen sind, die vielmehr in ihr selbst darin liegen und durch die Berührung mit der modernen Geisteskultur nur gleichsam geweckt zu werden brauchten? Da war auf der einen Seite die starke Betonung der objektiv gegebenen und unerschütterlichen göttlichen Grundlagen des Glaubens, die allem subjektiv menschlichen Belieben entnommen sein müßten, auf der andern Seite die lebhafte und starke Benachdruckung des persönlichen Innewerdens und des selbst eigenen Sichüberzeugens, worauf alles beruhen müsse — beides gegen einander gewendet; aber doch beides wurzelnd in jener eigentümlichen religiösen Gewißheit, die wir Glaube nennen. Wiewohl in einer gewissen Spannung gegeneinander, gehört es doch wurzelhaft zusammen, eines durch seine bestimmte und begrifflich klare Erfassung die ebenso klar zugespitzte Erfassung des andern limitierend und korrigierend.

Da war weiter auf der einen Seite der betonende Hinweis auf die überweltliche Herkunft der religiösen Wahrheit, denn sie ist direkt von Gott und nur darum gewiß; auch Christus ist von oben her in die Welt gekommen. Auf der andern Seite wurde hervorgehoben, wie die wahre Religion nicht ein Fremdling bei uns sein dürfe, grade die echte universalmenschliche Wahrheit müsse sie sein, die darum dem Innersten eben des Menschenherzens Ruhe zu geben vermag; und wie es sich zieme, daß der Anfänger und Vollender unseres Glaubens aus der Menschheit hergekommen und dadurch so recht der unsere sei. Auch hier wieder ein uraltes Problem der christlichen Ueberlieferung: die religiöse Wahrheit ganz unsere, der Menschen, im Innersten erfahrbare Wahrheit und doch zugleich von oben gegeben; Jesus Christus ganz der unsere und doch zugleich sicherlich „Gott mit uns"; die christliche Religion eine ganz bestimmte positive Größe und doch zugleich die allgemeingültige Menschheitsreligion. Beides gehört zusammen. Die ganze Wahrheit liegt auch hier an jenem nicht so leicht faßbaren Punkt, um welchen die gegensätzlichen Behauptungen gravitieren; und jener Gegensatz der Behauptungen hat zugleich die Bedeutung einer gegenseitigen Limitation, eines gegenseitigen Hinweises auf die beiderseits vorhandene Grenze.

Aehnlich ist es mit dem Gegeneinander von des Menschen Würde und seiner Not, der Abgeschlossenheit der religiösen Wahrheit und noch vorhandener Entwickelungsmöglichkeiten, der extramundanen und der immanenten Fassung Gottes und seines Weltwaltens. Grade im letztgenannten Fall ist vielleicht besonders deutlich, wie die christliche Vorstellung nicht ausschließlich nur nach einer von beiden Richtungen tendiert, wie sich hier vielmehr beide Tendenzen in eigentümlicher Weise das Gleichgewicht halten müssen.

Alles in allem: es ist hier ein Reichtum des Lebens und Erlebens vorhanden, der in keine individuelle theoretische Erfassung ganz restlos eingehen will. Es ist da eine reiche lebendige Größe, um welche sie sich alle von mancherlei Seiten bemühen. Grade die Mannigfaltigkeit, ja das teilweise Gegeneinanderstreben

der Meinungen ist ein Beweis für den unerschöpflichen Lebensreichtum der Menschheitsreligion, in welcher Gott selbst sich von so verschieden gearteten Kindern will finden lassen. Auf dem Boden der wirklich gottgewirkten universalmenschlichen Religion haben sie alle ihren rechtmäßigen Platz und geben erst mit ihren Gegensätzen, Spannungen und eben darin gegenseitigen Korrekturen und Ergänzungen dem ganzen Reichtum Ausdruck und Stimme: die ganz Objektiven und die allzu Subjektiven; die überall bis ins einzelne genaue gottesgewisse Antwort besitzen, und die unruhigen Geister, die in Gottes Reich viel zu suchen und zu fragen haben und alles selbst prüfen müssen; die ernst und herb gesinnten und die sonnigen und hochgemuten; die nach jenem Leben ausschauen und die für dieses wirken wollen; die Gott grade in den kleinen Schickungen ihres Lebens mit seinen Gebetserhörungen und ebenso die ihn in seinen ewigen Ordnungen als den lebendigen verehren; die sich ihn kindlich vorstellen als jemand, der die Welt von außen stößt und treibt, und die andern, welche sich zugleich vor seinem heiligen Gnadenwillen und vor dem Geheimnis seines ewigen Weltwaltens vertrauensvoll beugen. Und selbst die ungezogenen Kinder von rechts und links, sofern sie nur ehrlichen Herzens sind, mögen diesem köstlichen Reichtum mit zugezählt werden.

IV. Die unberechtigte Ueberschätzung des Theologischen.

18.

Ob es aber wohl möglich ist, sich mitten in dem unvermeidlichen und, damit die religiöse Wahrheit nicht vereinseitigt werde, auch notwendigen ernsten Kampf der theologischen Anschauungen auf der Höhe dieser Betrachtungsweise zu erhalten? Wird der unmittelbar spürbare lebhafte Gegensatz und die mit ihm zugleich sich einstellende sachlich begründete Sorge nicht doch immer wieder die Oberhand gewinnen?

Unvermeidlich, wenn jene überwindende Anschauung nur das mühsam erworbene Produkt der Reflexion ist. Sie vermag aber tatsächlich in einer ganz unmittelbaren Weise innerer Besitz

zu werden. Und das führt uns nun auf den meines Erachtens entscheidenden Punkt. Was allein die volle Kraft hat, uns aus der theologisch-kirchlichen Misere herauszuhelfen, das ist eine richtigere Einschätzung des Theologischen auf allen Seiten und der Weg der Religion. —

Die richtigere Einschätzung des Theologischen steht im Gegensatz zu seiner auf das Ganze gesehen noch immer vorhandenen Ueberschätzung. Es ist ja gewiß, im Unterschied von früher, nicht wenig die Rede davon, daß Religion resp. Frömmigkeit und Theologie verschiedene Dinge seien. Aber doch, wie oft werden sie noch so eng zusammengerückt, daß das Befreiende jener Erkenntnis nicht zur Wirkung kommen kann. Wir finden da eine Ueberschätzung der religiösen Bedeutung der eigenen Theologie auf positiver wie auf liberaler Seite, und ein übertriebenes Bangen vor den vermeintlich in kirchlicher Hinsicht destruktiven Wirkungen grade des theologischen Standpunktes der andern Gruppe namentlich bei den Positiven. Daß grade dergleichen den Gegensatz auf theologischem Gebiet verschärfen muß, liegt auf der Hand. —

Nicht selten hört man von „rechts" her die Aeußerung, die alte Theologie habe zum Glauben geführt, die neue dagegen mache irre am Glauben. Dem gegenüber muß sich die Erkenntnis wirklich Bahn brechen, daß keinerlei Theologie zum Glauben führt, die alte ebensowenig wie die moderne. Das zum Glauben kommen war immer eine persönliche Lebenserfahrung, bei welcher wohl dies oder jenes theologische Verständnis unsres christlichen Glaubens eine dienende Rolle spielen mochte; nie aber hat eigentliche Theologie irgendwie den persönlichen Glauben selbst zu vermitteln die Fähigkeit besessen. Theologische Bewegungen sind nicht religiöse Bewegungen. Alle religiöse Bewegung hat etwas Unmittelbares und Persönliches; alle theologische dagegen etwas Reflektiertes und mehr Sachliches, sei sie nun positiv oder liberal. Es kann einer, der während seiner Studienzeit nur positive Theologie kennen gelernt hat und in ihr sattelfest geworden ist, ebensogut erst noch zum Glauben kommen müssen, wie ein gelehriger Schüler nur moderner Theologen. Die Hemmnisse, die sich dem

Erwachen wirklichen Glaubenslebens entgegenstellen, sind hier nur andere wie dort; was hier nicht weiter zu verfolgen ist.

Einen Schein von Wahrheit gibt jener Behauptung lediglich der Umstand, daß die alte Theologie gewisse Schwierigkeiten und Nöte nicht kennt, denen die moderne offen ist [1]). So mag es denn jener wohl leichter gelingen wie dieser, ihren Schüler zu einer gewissen Fertigkeit christlicher Weltanschauung zu führen, während dort eine Fülle unbeantworteter Fragen und ungelöster Probleme ihn vielleicht in eine gewisse Wirrnis hineinführt, aus der vielleicht nicht jeder seinen Weg herausfindet. Das ist überdem auch garnicht eine bloße Liebhaberei jener Theologie, sondern es ist in der geistigen Gesamtlage begründet. Es kann aber sehr wohl der Schüler moderner Theologie ein wirklich Suchender, derjenige des positiven Standpunktes nur scheinbar ein Besitzender sein; und welche innere Verfassung ist wohl die bedenklichere?

Nur unter einer Voraussetzung ist jene Behauptung richtig; dann nämlich, wenn „Glaube" identisch gesetzt wird mit dem Christentumsverständnis der positiven Theologie. In diesem Falle besagt der Satz freilich nichts von Belang. Er ist dann lediglich Ausdruck eben für eine falsche Einschätzung der eigenen Theologie. Tatsächlich wird er wohl meist in diesem Sinne gemeint sein. Und je häufiger man ihn hört, um so sicherer ist er ein Symptom dafür, daß die Fähigkeit, zwischen dem religiösen Erfahrungskern und der theologischen Erkenntnisschale zu scheiden, auf positiver Seite im allgemeinen weniger verbreitet ist als auf liberaler.

Es ist das ja wohl auch sehr verständlich. Für den konservativen Standpunkt ist weniger unmittelbarer Anlaß gegeben, jene Scheidung zu vollziehen. Da wird ja grade unmittelbar zugleich mit der persönlichen Zuwendung zur religiösen Wahrheit eine bestimmte überlieferte Erfassung dieser Wahrheit innerlich bejaht. So ist es die Art alles wurzelechten und ungetrübten konservativen Verhaltens; es vollzieht eben nicht jene bewußten

1) Wie das zu verstehen ist, siehe oben unter 4 und 5.

kritischen Scheidungen. Mit diesem Sachverhalt wird einfach gerechnet werden müssen.

Schlimm wäre es aber doch, wenn die Betonung der Religion im Unterschied von der Theologie nicht auch auf jener Seite durchaus möglich wäre. Das würde ja einfach heißen, daß alle konservative Art lediglich in einer Bindung an überlieferte Formulierungen bestände; daß dort überall überlieferte Theologumena rein ihrer selbst und ihrer Ueberlieferungsautorität wegen verehrt würden. Sicher geschieht das wohl und leider nicht selten, bei unselbständigen Ueberlieferungsmenschen nämlich und bei harten, etwas äußerlich gerichteten Ordnungsfanatikern. Claß in seinem oben genannten Buche schildert ganz vortrefflich diese beiden Typen eines äußerlich gebundenen Konservatismus; er nennt sie den „weichen" und den „harten" Typus. Wo sie die Lage beherrschen, da wird freilich der Weg der Religion, der zum Frieden führt, von „rechts" her schwerlich beschritten werden.

In jenem Buche von Claß lernen wir aber noch einen dritten konservativen Typus kennen, der, Gott sei Dank, im Leben auch begegnet und auf dem für unsern Fall alle Hoffnung steht. Es sind Naturen, die freilich nichts oder doch nichts Wesentliches an der überlieferten Schale missen und ändern möchten, weil sie ihnen voll erscheint von der Süße des Kernes; es ist ihnen aber doch bewußt, daß sie eines Tiefinnerlichen wegen, das ihrem Herzen seine Wahrheit bezeugte und dem sie aus innerster Freiheit zustimmten, all dieses mehr Aeußerliche mit in ihr Herz aufnehmen. Da vollzieht sich auch eine Art Unterscheidung zwischen dem lebendigen Innern der Religion und ihrer äußeren theologischen Form, freilich ohne viel Kritik an letzterer, auch ohne das Bedürfnis einer strengen Scheidung, aber doch für das persönliche Bewußtsein deutlich und folgenreich genug. Hier ist keine Gefahr, daß bei aller ehrfürchtigen Zustimmung auf die bloße Schale gepocht wird. Solchen Leuten ist es wirklich um das innere Heiligtum der Religion zu tun, nicht um den äußeren Tempelbau der theologischen Ueberlieferung, wenn sie auch ihre Andacht in den Räumen dieses Tempels verrichten.

Möchten doch im positiven Lager die Stimmen dieser An-

dächtigen immer mehr lauter erschallen als die Stimme derer vom „harten“ und „weichen“ Typus, die in Volksversammlungen ihre Resolutionen fassen und zu den Dingen, welche die heiligsten sein sollten, „bravo“ rufen. Unsere Hoffnung aber ist, daß der „weichen“ und namentlich der „harten“ nur deshalb so unverhältnismäßig viele zu sein scheinen, weil sie ihrer ganzen Art nach mehr Lärm und Wesens machen, während jene „tiefen“ mehr stille sind. Sie fangen aber doch auch an zu reden[1]). Möchten sie es immer mehr als ihre Christenpflicht erkennen, daß sie zusammentreten und laut reden müssen.

19.

Die Ueberschätzung der eigenen theologischen Art findet sich aber auch auf der andern Seite.

Ich frage z. B.: handelt es sich beim liberalen Protestantismus in seinen mancherlei Schattierungen erstwesentlich um eine religiöse oder um eine theologische Bewegung? Wie wird man von jener Seite antworten? Ich für meine Person würde geneigt sein, so zu entscheiden: die Bewegung ist in erster Linie eine theologische oder „kulturelle“ auf dem Boden der Religion, die allerdings auch eigenartige religiöse Kräfte entbindet; sie ist aber nicht eigentlich in ihrem innersten Prinzip das, was man eine religiöse Bewegung nennt, wie etwa die Reformation es war oder der Pietismus und gegenwärtig, trotz all' ihrer dogmatischen Gebundenheit und teilweise auch Extravaganzen, die Gemeinschaftsbewegung. Die lebendige Religion war ja doch garnicht in Vergessenheit geraten, daß es ihrer Neuerweckung durch die moderne Theologie bedurft hätte. Es war vielmehr genug lebendige Frömmigkeit da; und das nicht nur als eifriges äußeres Formelwesen und Beugung unter ein Lehrgesetz, sondern als Herzensgemeinschaft mit Gott in Christo und geistesfreies innerstes Verwachsensein mit dem überlieferten Verständnis der Religion und seiner starken Betonung des Objektiven. Es fehlte dieser Frömmigkeit auch nicht an dem äußeren Tatbeweis des Geistes

1) Vgl. z. B. La Roche: Das Positive in D. Fischers Vortrag. Ein Wort für Fischer von einem Gegner Fischers. Berlin 1905.

und der Kraft; und sie liefert solchen Beweis nach wie vor z. B. als eigentliche Trägerin des Werkes der Heidenmission. Es wird ja auch niemand ernstlich behaupten können, wenn er nicht ein Fanatiker seiner liberalen Anschauungen ist, der ganze altgläubige Teil der Christenheit sei geistig tot — das sei alles nur Lehrgesetzlichkeit und darum ganz äußerliches Wesen — und bedürfe des lebendig machenden Geistes des modernen Christentums, um zu wirklichem Leben zu kommen. Vielmehr, mag da auch viel bloßes Gewohnheitswesen und toter Dogmatismus vorhanden sein, das kann sehr wohl von innen her überwunden werden durch die eigenartigen lebendigen Religionskräfte grade des konservativ gearteten Christentums selbst. Wessen es bedurfte, das war nicht eigentlich eine neue religiöse Bewegung, sondern eine theologische. Die Nöte, aus denen die neue Art herausgeboren wurde, waren solche des Zusammenstoßes der religiösen Gesamtüberlieferung mit der Kulturwelt, nicht wie z. B. bei Luther unmittelbar religiöse Nöte. Darin[1]) ist das moderne Christentum und die moderne Theologie Erbe und Fortsetzung der Aufklärung und des Rationalismus. Hier wie dort handelt es sich erst wesentlich nicht um eine „religiöse Bewegung", sondern es sind beides theologische resp. kulturelle Bewegungen auf dem Boden der Religion.

Diese Beurteilung des liberalen Protestantismus wird aber in seinen eigenen Kreisen hin und her Widerspruch finden. Man hat dort an der alten Christentumsauffassung persönlich nur das Bedrückende empfunden, das sie ohne Zweifel für denjenigen enthalten kann, der dem Geist der modernen Kultur offen steht. Man empfand es um so stärker, je mehr dieses theologische Lehrganze als ein offiziell gültiges Gesetz auftrat. Nun erlebte man an der modernen Art in religiöser Hinsicht etwas Befreiendes. Schwierigkeiten wurden hinweggeräumt, die sich dem modern denkenden und empfindenden Menschen vor die lebendige Religion der Ueberlieferung schoben. Vorher nicht imstande, mit gutem intellektuellem Gewissen und ungeteiltem Herzen fromm zu sein, vermochte man es wieder. Man fühlte sich von einem belastenden

1) Ich bitte, dieses „darin" zu beachten.

Gesetz befreit und der lebendigen Religion wiedergegeben. Was Wunder, daß sich leicht die Idee einstellte: die lebendige Religion war eigentlich vergessen, nun ist sie wieder gefunden; dort war alles äußerer Druck und Sklavenjoch, hier ist wieder die herrliche Freiheit der Kinder Gottes, die verloren gegangen war.

Je lebhafter man nun die alte Theologie als Druck empfunden hatte, um so stärker mußte die Neigung sein, die Befreiung von diesem Drucke ganz unmittelbar als religiös erbaulich einzuschätzen[1]. Daß man wieder atmen konnte, das war ja das Große. Eigentümlich verbinden sich da miteinander theologische Freiheitsbegeisterung und Danbarkeit für den wieder offenen Weg zur Religion. Und es ist oft genug grade das Erstgenannte in der gemischten Stimmung das Tonangebende. Man meint darum denn auch, die theologische Aufklärung sei in sich selbst auch religiös betrachtet eine sehr bedeutende Sache, und erwartet grade von ihr große Dinge für die Wiederbelebung der Religion. Und unwillkürlich erscheint grade auch die der theologischen Befreiung so dienliche Polemik gegen überlieferte theologische Formulierungen als eine unmittelbar religiöse Angelegenheit. Dann haben wir, nur grade von einer ganz andern Richtung her, auch wieder die Theologie und theologische Kontroverse auf der Kanzel und auch sonst, wo sie nicht hingehört.

Immer wieder hat sich mir die Frage aufgedrängt: Ist nicht im liberalen Protestantismus, wenn wir auf das Ganze blicken, tatsächlich noch allzuviel von solchem theologischen Freiheitsrausch und entsprechend ein Mangel an religiöser Tiefe? Und schreibt sich nicht auch daher viel von der gegenseitigen Spannung zwischen rechts und links, die wir modernen Theologen nur zu leicht geneigt sind, allein den allzu positiven als ihre Schuld zuzuschreiben? Ohne Zweifel hat es doch auch sogenannte „Fälle" gegeben, die nicht nur durch theologische Unduldsamkeit von rechts,

[1] Es ist wohl nicht zufällig, daß in der Brüdergemeine, wo der Druck eines offiziell gültigen Lehrgesetzes in der Weise nicht vorhanden ist, diese religiöse Ueberschätzung modern theologischer Art bei ihren Vertretern nicht so leicht statt hat, es sei denn als eine Art Ansteckung durch die Stimmung der betreffenden landeskirchlichen Kreise.

sondern auch und zu allererst durch allzu theologisches, d. h. nicht eigentlich religiös motiviertes Vorgehen von links verursacht waren. Ist der liberale Protestantismus wirklich über die knabenhafte Art schon genugsam hinausgewachsen, die mit scharfer Kritik überlieferter Dogmen Wunder was glaubt geleistet zu haben? Wie wird doch so gar leicht der Ton in der theologischen Kontroverse scharf, selbst bei wirklich mild denkenden Männern, die Verständigung suchen?

Ganz gewiß, es tut den Männern vielleicht noch etwas weh, von früher her, wenn sie auf diese Dinge kommen; und die „Harten" und allzu Objektiven von jener Seite rücken ihnen damit immer wieder zu Leibe wie mit einem Käfig, in den sie eigentlich eingesperrt werden müßten — da schlägt dann das glücklich entflogene Vöglein heftig mit den Flügeln und stellt sich leicht ungebärdig. Das ist wohl zu verstehen; aber es muß doch wohl auch noch überwunden werden.

Dazu kommt nun noch, daß infolge der Situation, aus der heraus die Arbeit der modernen Theologie geschieht, der Blick ihrer Vertreter ganz unwillkürlich bei all ihrem für die weitere Oeffentlichkeit bestimmten theologischen und kirchlichen Handeln auf diejenigen Kreise gerichtet ist, die unter der religiösen Not des modernen Kulturlebens leiden. An diese Leute vornehmlich denken sie; ihnen gilt ihre Arbeit im Dienst des Glaubens. Und auf diesem Hintergrunde gesehen, wächst das spezifisch Theologische ihrer Sonderart an aktueller religiöser Bedeutung. Was ohne Zweifel in diesem Zusammenhang seine große Bedeutung hat, die theologische Aufklärung, erscheint dann leicht so sehr als die Hauptsache, daß sich ein starker Aufklärungsenthusiasmus einstellt, der sich selbst unmittelbar religiös wertet.

So legt sich also auch hier aus mancherlei Gründen eine Ueberschätzung des Theologischen in seiner religiösen Tragweite sehr nahe. Um so mehr mit Freuden ist es zu begrüßen, daß sich daneben ein klares Bewußtsein dafür findet, wie sehr das selbsterfahrene Leben mit Gott in Christus wichtiger und vornehmer ist als alle religiöse Aufklärung und alle moderne Theologie, und daß es voll, sicher und rein auch unter anderer theologischer Form zu gedeihen vermag. Täuscht uns nicht alles, dann ist in den

liberalen Kreisen solche echt religiöse Art immerhin im Zunehmen begriffen. Und das ist von dieser Seite aus die Hoffnung für die Zukunft.

20.

Ehe wir nun das unter 18 und 19 Erwähnte ausnutzen und vom Wege der Religion zusammenhängend reden, noch einige Bemerkungen zu der übertriebenen Angst vor der modernen Theologie in positiven Kreisen.

Reden wir im Bilde. Die Christenheit als Gemeinschaft des Glaubens lebt in einer Welt, die wissenschaftliche Laboratorien braucht, und besitzt darum auch ihr eigenes wissenschaftliches Laboratorium. Es ist irrtümlich, zu glauben, da werde Leben geschafft; da wird nur untersucht, wie die lebendigen Kräfe aufeinander wirken und wie sie wohl ihr Gleichgewicht finden. Und unnötige Sorge ist es, Heil oder Unheil der Gemeine von demjenigen abhängig zu machen, was in jenem Laboratorium vor sich geht. Nun gibt es da wohl manchmal eine Explosion. Einer der Arbeiter hat Unglück gehabt an seiner Retorte; oder vielleicht waren es auch mehrere. Daß dergleichen vorkommt, ist unvermeidlich bei diesem Handwerk. Es gibt wohl auch manchmal ein lautes Geräusch davon. Darum gerät aber der Bau der Kirche nicht ins Wanken; denn sein Fundament ist nicht das wissenschaftliche Laboratorium der Theologie. Und doch wird immer wieder ein starker Feuerlärm gemacht und alles zum Löschen aufgerufen, wenns eine wissenschaftliche Explosion gegeben hat. Man sollte sich lieber seelenruhig ins Laboratorium begeben und versuchen, ob man jenes Experiment, das dem andern mißglückte, besser herausbringt, oder, wenn man seiner Sache schon sicher ist, zeigen, wie es besser zu machen ist. Die durch den Feuerlärm zum Löschen aufgerufenen Massen werden die Sache schwerlich besser machen; es ist viel eher zu fürchten, sie demolieren das ganze Laboratorium.

Ich kann mir solchen Feuerlärm, als stünde die Kirche in Flammen, während sichs doch tatsächlich höchstens um wirkliche theologische Irrtümer handelt, nur unter folgenden Voraus-

setzungen ganz zu meiner Zufriedenheit erklären. Zunächst dann, wenn der Ruf von solchen ausgeht, heißen sie nun Theologen oder Laien, denen die Arbeit im wissenschaftlichen Laboratorium der Theologie tatsächlich eine ganz fremde Sache ist. Ihnen erscheint solch eine Explosion wegen ihrer Fremdartigkeit ohne weiteres als ein ganz bedenklicher Vorgang, bei dem sie Angst und Schrecken ankommt. Und in aufrichtiger Erregung rufen sie darum: Die Kirche ist in Gefahr! Da erscheint es mir als die Aufgabe aller derer, die mit diesen Dingen und ihrer wirklichen Tragweite irgendwie besser vertraut sind, anstatt die Aufregung so hingehen zu lassen oder wohl gar durch ihr Mitrufen zu steigern — wie etwas Ansteckendes hat doch so ein Feuerlärm! — zur Ruhe und zur Besinnung zu mahnen, das unverständliche Beängstigende dem Verständnis näher zu rücken und es dadurch zugleich seines fremdartigen beängstigenden Charakters zu entkleiden. Das ist dann ein Beitrag der Sachverständigen, mögen sie nun ihren Standort „rechts" oder „links" haben, zur Heilung der kirchlich-theologischen Lage.

Weiter mag solcher Feuerlärm dort entstehen, wo jede Erschütterung überlieferten Christentumsverständnisses ohne weiteres ganz bestimmt als eine Erschütterung des Glaubens selbst aufgefaßt wird. Darum sind die „Harten" und die „Weichen" von vorhin dabei zumeist am Werke. Von ihnen war schon die Rede. Sie sind schwerlich zu beruhigen. Wir sprachen auch schon davon, daß es gelten wird, sie und ihren Einfluß durch konservative Kräfte von geistigerer Beschaffenheit zu überwiegen.

Es können aber angesichts derartiger wissenschaftlicher Explosionen auch ruhigere und tiefere Gemüter in Verwirrung geraten. Das geht denn doch zu weit! Hier muß es doch ein Ende haben mit der Freiheit der Wissenschaft! Wenn selbst dergleichen Dingen kein Riegel vorgeschoben werden kann, ist die Kirche ja beständig in Gefahr, in alle mögliche Verwirrung gestürzt und in ihren Fundamenten erschüttert zu werden.

Welche Ueberschätzung der Theologie verbirgt sich doch wieder hinter solchen Besorgnissen! Es bedarf da beinahe nicht erst eines Apells an die Glaubenszuversicht, daß in der Kirche als

einer Gemeinschaft neuen Lebens Kräfte enthalten sind, die stärker sind als aller Wind und gelegentlicher Sturm der Lehre oder Irrlehre; oder der Erinnerung daran, daß keinerlei Theologie zu dem Fundamentalen der Kirche als einer wirklichen religiösen Lebensmacht dazu gehört. Eine ganz nüchterne Erwägung sollte da zur Wiederherstellung des seelischen Gleichgewichts ausreichend genügen können. Nämlich: hat denn die modern-theologische Erfassung unseres Glaubens wirklich so sehr weitreichend und tiefgehend einen umwälzenden Einfluß auf die Laienwelt? Wo bei Nichttheologen Wandlungen im Verständnis des Christentums stattfinden, da liegt es doch — um nicht zu viel zu sagen — in den weitaus meisten Fällen nicht eigentlich an der Berührung solcher Kreise oder einzelner mit der modernen Theologie, als ob diese zu allem Möglichen den Anstoß gäbe, was ohne sie nicht eingetreten wäre. Es hat vielmehr solche Wandlung der Anschauungen ihre Ursache darin, daß diese Nichttheologen sich für ihre eigene Person von vorneherein in ebenderselben geistigen Lage befinden, aus der heraus die moderne Theologie zu den ihr eigentümlichen Problemstellungen und Lösungsversuchen gekommen ist. Nicht die moderne Theologie ist schuld an dem Vorhandensein solcher Unsicherheiten und Fragen in doch recht weiten Laienkreisen; viel eher ist das starke Vorhandensein dieser geistigen Bedürfnisse, wie es sich in dem buchhändlerischen Erfolg der modern theologischen Populärliteratur bekundet, ein Beweis dafür, wie sehr die moderne Theologie wirklich das Produkt nicht subjektiven Beliebens, sondern geschichtlicher Notwendigkeiten ist. Nicht sie drängt die Laien in bestimmter Richtung, sondern allgemeinere geistesgeschichtliche Faktoren drängen weite Kreise der Laienwelt dahin, wie eben sie auch den liberalen Flügel der Theologie dahin gedrängt haben. Im schlimmsten Falle sind darum die modernen und modernsten Theologen ihren Laiengenossen nicht Führer in die Irre hinein, sondern Führer, die zugleich für jene einen Weg aus der gemeinsamen Irre heraus suchen. Sie aber jedenfalls die gewiesenen Führer: so behaupten wir auf Grund desjenigen, was wir unter 4 und 5 über die Bedeutung der individuellen Sonderart für theologische Meinungsbildung ausführten.

Daß sie dagegen den konservativ gerichteten Teil der Laienwelt wirklich unsicher machen könnten, ist — aufs Ganze gesehen — mehr als unwahrscheinlich. Wen die gesamtgeistige Lage nicht innerlich anficht, wie sollte den plötzlich die lediglich aus ihr heraus und allein auf Grund wirklicher innerer Berührung mit ihr verständliche und eindrückliche moderne Theologie in Unsicherheit und Verlegenheiten stürzen? Beunruhigen wird sie ihn höchstens als eine grade in ihrer inneren Fremdartigkeit gefährlich anmutende Sache — wovon schon die Rede war. Und die Fälle werden sicherlich recht vereinzelt sein, daß hier und da modern theologische Literatur die erste innere Berührung mit modernen Fragen und Zweifeln in einer solchen Weise vermittelt, daß diese Probleme nun wirklich einschlagen. Es hätte dann außerdem bei der individuellen geistigen Organisation des Betreffenden, die sich darin verrät, auch jedes andere moderne Literaturwerk genau dieselbe Wirkung hervorrufen können.

Bei dieser ganzen Frage nach den möglichen kirchlichen Wirkungen der modernen Theologie ist ja überhaupt dasjenige von Bedeutung, was wir uns oben über die individuelle geistige Besonderheit aussprachen. Eine nüchterne Menschenbetrachtung, die diese Tatsache gehörig berücksichtigt, schützt am sichersten vor dem Fehler, den praktischen kirchlichen Einfluß theologischer Wandelungen zu überschätzen. Immer werden ihrer genug sein, an welche das alles innerlich gar nicht heran kann, weil es bei ihrer individuellen Geistesart schlechterdings keine genügende Resonanz findet. Der nüchterne Menschenbeobachter weiß zudem, daß grade in den Dingen des religiösen Lebens bei der großen Menge der äußerlich wie innerlich Gläubigen die konservativen Tendenzen einfach eine Großmacht sind, deren Herr zu werden es stärkerer Kräfte bedürfte, als der jeweiligen modern-theologischen Aufklärung. Nicht um die Frage nach der Herrschaft der modernen Theologie in der Kirche handelt es sich darum; sondern immer wird die gegenwärtige wie alle künftige moderne Theologie eine Minorität in der Kirche darstellen für die Menschen besonderer, aus inniger Fühlung mit der Zeitlage sich immer wieder neu ergebender Fragen und Bedürfnisse.

V. Der Weg der Religion.

21.

Und welches nun ist der „Weg der Religion"?

In der Allgemeinen Evangelisch Lutherischen Kirchenzeitung 1905 (Nr. 43) ist auch die Rede von einem Weg der Religion, der uns aus den unrühmlichen theologischen Zuständen herausführen werde. Die Sache läuft dort hinaus auf eine Art Bekehrung der liberalen zur positiven Theologie; denn dort allein sei die volle religiöse Wahrheit zu finden. Auch durch eine eventuelle Bekehrung, oder wie sonst man es nennen will, in der entgegengesetzten Richtung würde ja natürlich Friede werden. Beiderlei Erwartungen sind gleich utopisch. Der theologische Kampf um die Vollerfassung der Wahrheit und um ihre volle Einwurzelung im Geiste der Zeit wird vielmehr fortgehen, so lange es evangelisches Christentum gibt. Er gehört mit zu dessen geistiger Signatur.

So kann es sich nur handeln um einen Frieden mitten im Kampf, nicht um Frieden anstatt des Kampfes. Und der wahre und echte Weg der Religion führt grade zu solchem Frieden mitten im geistigen Kampf.

Was für Leute es sind, die gar nicht anders können als diesen religiösen Frieden hindern und sein Kommen hintenanhalten, davon war schon die Rede. Es sind auf der einen Seite die oft sehr strengen und herben Aufklärungsenthusiasten, auf der anderen die „harten" vornehmlich, aber auch die „weichen" Gemüter. Reden wir zunächst von ihnen noch ein Besonderes.

Leute sind es in beiden Fällen, bei denen in diesen Dingen des menschlichen Innersten allzu Aeußerliches und anders Geartetes über Gebühr mit hineinspielt, und darum hineinspielen kann, weil an ihrer Frömmigkeit nicht alles ist, wie es sein sollte. —

Man ereifert sich von links her grade gegen „die herrschsüchtige Orthodoxie" und ruft zum rücksichtslosen Kampfe gegen sie auf. Diese „herrschsüchtige Orthodoxie" ist nicht eigentlich der

„alte Glaube“. Der „alte Glaube“ ist vielmehr Ruhe und Sicherheit in Gott durch Christus; und er stellt sich keineswegs ohne weiteres und rein von sich aus so hart und ungebärdig, wie sehr er eine felsenfeste Zuversicht auf ganz objektiver Grundlage ist. Sondern es sind jene Rufer im Streit, die allzu objektiven, die allerdings ziemlich beträchtliche Schar der „weichen“ mit ihren „harten“ Führern und Tonangebern. Die machen so viel Geräusch, daß die akustische Täuschung entsteht, das ganze Heer der Orthodoxie oder des alten Glaubens sei im Anmarsch. — Unser obiger Vorwurf gilt nun nicht „der herrschsüchtigen Orthodoxie“, sondern nur jenen Herrschsüchtigen unter den Vertretern des alten Glaubens.

Ich will mich damit nicht gegenüber den konservativen Christen und Theologen vom „weichen“ und „harten“ Typus zum Glaubensrichter aufwerfen. Es wäre Vermessenheit zu behaupten, jene hegten in ihrem Herzen nicht einen Schatz wahren Gotteslebens, sie seien nicht innerlich fromm. Nur das ist meine Meinung: sie tragen diesen ihren Schatz in gar sehr irdenen Gefäßen. Der Erdenrest, den alles vom Gottesgeist ergriffene Menschenwesen bis ans Ende zu tragen hat, macht sich bei ihnen in ganz bestimmter Richtung leider nicht ihnen selbst, um so mehr aber andern und für das Ganze der Christenheit peinlich bemerkbar. Wie anderer Frömmigkeit stößt auch die ihre in der individuellen Sonderart ihres Wesens auf Schranken, die ihre Vollentfaltung hemmen oder gar hindern. Liegen aber bei andern die Hindernisse etwa im Gebiet der im eigentlichen Sinn sittlichen Auswirkung der neuen inneren Art, so liegen sie hier ganz unmittelbar auf dem Gebiet der Frömmigkeit selbst. Die Frömmigkeit selbst wird unselbständig in den unselbständigen Geistern vom „weichen“ konservativen Typus und „hart“ in den „harten“ Gesetzesmenschen. So gut ich nun, ohne mir die Fähigkeiten und Befugnisse des Herzenskündigers anzumaßen, ein sittliches Zurückbleiben einzelner oder ganzer Gruppen bemerken und im Interesse des christlichen Ganzen auch als solches bezeichnen mag, ebensogut ists menschenmöglich und in diesem Falle sogar Pflicht, weil die Gesundung der Christenheit es fordert, den individuell bedingten

religiösen Mangel, der hier vorliegt, zu erkennen und als solchen öffentlich zu bezeichnen. Damit erhebt man sich ebensowenig über den andern, wie bei sonst einer sittlichen oder religiösen Rüge. Man urteilt ja nicht über das innerste Heiligtum seines Herzens. Ja freilich, wenn man jenen Rufern im Streit rundweg und ausnahmslos mit dem Vorwurf käme, sie seien mit all' ihrer Frömmigkeit samt und sonders nur ganz äußerliche Menschen und all' ihre Frömmigkeit nur äußerliches Wesen — ein Vorwurf, der in der Hitze des Kampfes wohl gelegentlich einmal fällt —, das wäre dann allerdings eine andere Sache. Aber so ist's hier ja grade nicht gemeint.

Handelt sich's hier aber um eine religiös begründete und auch berechtigte Kritik, die im Interesse wachsender Reinheit des christlichen Glaubenslebens zu üben sogar Pflicht ist: nun dann war hier eben die Rede von einem Wege der Religion, der zum theologischen Frieden führt, sofern den Hinderern dieses Friedens aus religiösen Gründen entgegengetreten wird.

Und die diesen Weg zu gehen haben, das sind nun nicht etwa in erster Linie die theologischen Gegner der allzu Objektiven. Selbstverständlich haben auch diese das volle Recht zu solcher wirklich religiösen Kritik, die sich grade von den Uebertreibungen des Parteikampfes fern hält. Sie sind nun aber einmal die Gegner, und Vorwürfe von gegnerischer Seite, auch wenn sie allein im Dienst der Sache und ohne alle Parteilichkeit geschehen, haben leicht einen fatalen Beigeschmack und begegnen gepanzerter Brust und der festen Entschlossenheit, sie zurückzuweisen. Darum liegt hier eine religiöse Friedensaufgabe vornehmlich für die geistesfreien und in ihrer Frömmigkeit unbelasteten Vertreter des positiven Standpunktes. Und allerdings wirklich eine Aufgabe! Denn es ist gewiß nicht leicht und erfordert Selbstüberwindung, während eine natürliche Bundesgenossenschaft der gleichen Anschauungen dazu einladet, als eine große Partei ein gemeinsames Werk zu wirken, doch im Gehorsam gegen tiefere Gebote ernst und unnachsichtlich zu tadeln, was nicht aus Gott ist. Natürlich aber ist der Weg der Religion kein bequemer Weg, auf den man ganz von selbst gerät.

22.

Auf der andern Seite erschienen uns als die Hinderer des religiösen Friedens mitten im theologischen Kampf die Enthusiasten der Aufklärung. Auch bei diesen Leuten ist zu beobachten und muß, wie ihm zukommt, bezeichnet werden ein ihnen eigentümliches Zurückbleiben auf religiösem Gebiet.

Auch hier sind wir natürlich wieder fern davon, Herzen und Nieren prüfen zu wollen; unser Urteil gilt nicht dem innersten Herzensglauben, den Gott allein richten kann. Es ist auch hier nur die Rede von einem Erdenrest, der allerdings diesem Glauben selbst anhaftet. So unrecht es wäre, zu behaupten, bei allen allzu objektiven Christen sei nichts weiter vorhanden als eine ganz äußerliche Betonung des starren und harten Ueberlieferungsstandpunktes, ebenso unrecht wäre es, wo der theologische Aufklärungsenthusiasmus und eine dogmatistische Antidogma-Begeisterung herrscht, ohne weiteres wirkliches Vorhandensein religiöser Tiefe zu leugnen.

Wir haben oben (siehe unter 19) schon berührt, was für eine Art Erdenrest es in diesem Falle sein mag, nämlich ein Nachwirken drückender Erfahrungen, über deren bittere Erinnerung man noch nicht innerlich herausgewachsen ist, zumal die allzu Objektiven das Ihre dazu tun, diese Erinnerung lebendig zu erhalten. Es ist aber wohl auch hier überdem, ähnlich wie bei den Konservativen vom „harten" und „weichen" Typus, ein Stückchen individueller Sonderart mit im Spiele. Denn wie es sehr anlehnungsbedürftige und sehr militärische Naturen gibt, so auch von Hause aus namentlich in intellektueller Hinsicht sehr freiheitsliebende, denen Selbständigkeit und eigenes Urteil schon rein für sich eine hochwichtige und wertvolle Sache ist. Denen bildet sich denn auch die eigene Frömmigkeit leicht einseitig eben in dieser Richtung aus und ebenso die Einschätzung und Wertung anderer Frömmigkeitsart. Das gibt dann jenes in seiner besonderen Weise schiefe Eintreten für die Frömmigkeit in der Form der frommen Aufklärungsbegeisterung oder in allzu liberal-*theologischer* Art, wovon oben schon ausführlicher die Rede war.

Der Weg zum Frieden mitten im Kampf gegenüber auch

dieser den Gegensatz bis zum Unversöhnlichen verschärfenden Einseitigkeit ist wiederum der Weg der Religion. Aus religiöser Vertiefung und Verinnerlichung heraus, gleichsam veranlaßt durch eine Einkehr im innersten Heiligtum der Religion, muß die Erkenntnis durchbrechen, daß all' jene theologischen Dinge — nun gewiß ihre Wichtigkeit behalten sie — doch aber ein Nebensächliches sind gegenüber der großen Tatsache, daß individuelle Menschenseelen aus all' ihrer Verschiedenheit heraus, sei es nun so oder so, in Christus wirklich Gott finden. Dann läßt man sich selbst durch mitunterlaufende Torheiten nicht gleich so arg erregen und verbittern — man kann darum diese Torheiten ruhig weiter beim rechten Namen nennen.

Diesen Weg der Religion zu finden und zu gehen, ist Aufgabe alles liberalen Christentums, wenn es zu seiner eigenen inneren Reife kommen will. Wo aber eine Annäherung an diese Reife schon geschenkt ist, da ergibt sich auch hier wieder die besondere Pflicht, dem im eigenen Lager nun auch das Wort zu reden und anderer Regung zu widersprechen, ohne sich durch das natürliche Gefühl der Zusammengehörigkeit hindern zu lassen. Auch solche Durchbrechung der so leicht drohenden parteimäßigen Geschlossenheit der Gruppen wird dem Frieden mitten im bleibenden Gegensatz der Anschauungen dienen.

23.

So viel über den Weg der Religion zum Frieden durch eine religiöse Ueberwindung derjenigen religiös unvollkommenen Art, welche dem theologischen Kampf seine unversöhnliche Schärfe gibt, und zwar eine Ueberwindung derselben möglichst aus den eigenen Reihen heraus. Wie aber haben wir uns nun diesen Frieden der Religion mitten in Spannung und Gegensatz der Anschauungen selbst zu denken?

Seine Grundlage ist, daß man es gelernt hat, von rechts und von links her über alle Gegensätze hinweg und mitten in allen Gegensätzen darin, ohne sich über das Vorhandensein dieser Gegensätze hinwegzutäuschen, sich doch im tiefsten Grunde unmittelbar eines zu wissen. Auf dieses „unmittelbar" kommt hier nun alles an. Soll die Sache wirklich der nicht aufhörenden und

auch fernerhin schmerzlich und peinlich empfundenen Reibung gegenüber Bestand und Kraft haben, dann muß es eben etwas Unmittelbares sein, nicht nur das treffliche Resultat weitblickender Erwägungen (siehe unter 18).

Es genügt auch nicht die gefestigte Theorie, daß Frömmigkeit und Theologie verschiedene Dinge seien, weshalb bei theologischen Differenzen sehr wohl ein Gleichklang der Frömmigkeit vorhanden sein könne. Solche Theorie für sich allein vermag nicht dasjenige zu schaffen, worauf es hier grade ankommt, ein wirkliches lebendiges Gefühl religiöser Zusammengehörigkeit mitten in theologischen Differenzen. Auch ist zu bedenken, daß diese Theorie sogar in sich selbst die Möglichkeit zu weitgehenden Meinungsverschiedenheiten enthält. Die Grenze zwischen Religion und Theologie wird von verschiedenem theologischem Standpunkt verschieden gezogen werden. Ein konservativer Theologe wird manches als wesentlichen Bestand der Religion betrachten, was einem liberalen schon als Versuch theologischer Erfassung der religiösen Wahrheit erscheint. So kämen wir nicht über die theologischen Differenzen wirklich hinaus.

Nein, es handelt sich hier nicht um schöne klare begriffliche Lösungen, sondern um Dinge des unmittelbaren Gefühls und der unreflektierten Empfindung. Obwohl man sich theologisch gar nicht verstehen kann, ja sogar im persönlichen Frömmigkeitsleben immer wieder auf Punkte stößt, wo des einen frommes Erleben dem andern unverständlich ist — denn Religion und Theologie sind trotz jener Theorie von ihrer sauberen Geschiedenheit sehr eng mit einander verwachsen, und bei Menschen verschiedener Theologie wird auch die Frömmigkeit verschieden gestimmt sein — trotz alledem muß ein Gefühl aufkommen können: das ist doch im Grunde derselbe Geist; ich verstehs eigentlich nicht, wie es sein kann, aber es ist tatsächlich. Diesem Eindruck gilt es nun nachzugeben und ihm Geltung und Wirkung zu verschaffen als einer guten und wahren Sache, die wirklich verläßlich ist.

Ein nicht uninteressanter kleiner Zug aus den Zeiten des Lehrstreites in der Brüdergemeine[1]) verdient hier Erwähnung.

---

1) S. darüber S. 535 in Jahrg. 1905 der Deutsch-evangelischen Blätter.

Von seiten der Gegner der in Gnadenfeld vertretenen Theologie wurde verschiedentlich mitten in diesem Streit behauptet, bei dem gegenwärtigen jüngeren Theologengeschlecht sowie bei den Dozenten am Gnadenfelder theologischen Seminar sei allerdings trotz ihrer Theologie als Erbe ihrer frommen Väter Herzensfrömmigkeit vorhanden. Aehnliches ist wohl auch von landeskirchlich-konservativer Seite den theologischen Gegnern hier und da zugestanden worden. Ohne Zweifel war hier lebhaft jene Empfindung vorhanden: dort drüben lebt in den Herzen etwas Verwandtes, sogar etwas sehr innerlich Verwandtes, wofür man gerne bereit war, den Ausdruck Herzensfrömmigkeit zu verwenden. Das will viel sagen; denn Herzensfrömmigkeit ist es doch zu allererst und vornehmlich, wonach eines Menschen persönlicher religiöser Wert oder Unwert gemessen wird. Ganz und gar unverständlich aber war jenen, wie dergleichen dort vorhanden sein könnte. Mochte auch die innere Aufrichtigkeit den vorhandenen Gefühlseindruck gelten lassen, ihm sogar vor der Oeffentlichkeit Ausdruck geben; die eigene Theorie war allzusehr dagegen. Daher denn der Ausweg: „trotz ihrer Theologie als Erbe der frommen Väter".

Hier befanden wir uns auf dem Wege zum Frieden der Religion, wenn auch vorerst nur einige Schritte weit, bis die dogmatische Theorie sich in den Weg stellte. Den Weg zu Ende gehend, wäre man bei dem Urteil angelangt: Wir verstehen es zwar nicht, wie bei eurer theologischen Art, die Dinge der christlichen Erfahrung und Ueberlieferung anzufassen, unanzweifelbare persönliche Herzensfrömmigkeit vorhanden sein kann; aber sie ist da — unsere Empfindung sagt es uns. Sie scheint auch nicht nur irgendwie neben eurer Theologie in euch zu leben. So freuen wir uns dessen. Und ohne von unserer Auffassung zu lassen, die der euren entgegengesetzt ist, reichen wir euch auf Grund gleichen Heilsglaubens die Bruderhand[1]).

Hier erwächst dann eine Anerkennung der andern Art unmittelbar aus der Empfindung einer hinter allen Differenzen und durch all' ihre Spannung hindurch sich aufdrängenden Gleichgestimmtheit. Das mag dann noch unterstützt und gefestigt werden

1) Diesen Weg ging schließlich die Brüdersynode des Jahres 1897.

durch jene Erwägungen über das individuelle und das mannigfaltig begründete sachliche Recht weit auseinandergehender Verschiedenheit auf dem Boden desselben Christenglaubens; es gibt wohl auch erst die rechte, solide Grundlage für solche Erwägungen. Es ist aber selbst etwas anderes, ganz unmittelbares, das dasein kann vor allen Erwägungen derart und ohne ein klares Hinzutreten solcher Ueberlegungen.

Ein ganz Entsprechendes ist natürlich auch von der liberalen Seite aus möglich; ja es ist sogar von dort aus leichter möglich. Immerhin aber auch hier eine Aufgabe, denn auch hier kann sich sehr wohl theologische Theorie hindernd in den Weg stellen. Oder kann man etwa nicht auch von liberaler Seite jenes „trotz der Theologie" zu hören bekommen als einen Ausdruck dafür, wie unverständlich einem die andere Art bleibt? Auch hier gilt es, jenem Gefühle freie Bahn zu lassen, welches spricht: „Wiewohl ich mich nicht recht da hineinversetzen kann, im tiefsten Grund ist's doch derselbe Gottesgeist".

Ein Theologe der Brüdergemeine kann an dieser Stelle nicht anders als den Grafen Zinzendorf erwähnen, der, für seine Person und nach seiner Meinung ein treuer Anhänger der lutherischen Konfession, die Gotteskinder und deren Herzensgemeinschaft in allen Konfessionen suchte, sogar einschließlich der katholischen. Die Gegensätze der Konfessionen (diese wenigstens von Hause aus) und der sonstigen Richtungen und Sekten seiner Zeit waren aber doch sicherlich für die persönliche Empfindung nicht weniger schroff und unversöhnlich, als sie gegenwärtig die Christenheit auf theologischem Gebiet in Gruppen und Parteien spalten.

Es gilt die Einigkeit im Geist, die von Innerstem zu Innerstem gefühlt und empfunden wird. Nicht eine gleiche Uniform für alle, sondern, da Gottes Reich sehr verschiedenerlei Streiter braucht, unter sehr verschiedener Kampfrüstung einen Gleichschlag der Herzen. Die das Zinzendorfsche Gemeinschaftslied zusammen von Herzen singen können, gehören auch zusammen und haben mitten im gegenseitigen theologischen Streit Frieden miteinander:

> Gefährte auf dem Lebenssteg,
> Es ist mir ebenso gegangen,

Und Jesus stillte mein Verlangen;
Wir gehen beide einen Weg.

Das bindet, das macht Brüderschaft;
Da ist kein irdisch Band zu finden,
Das so gar innig könnte binden,
Als dieses tut durch Gottes Kraft.

Freilich, da ist noch eine große Voraussetzung. Es muß vorhanden sein ein starkes religiöses Solidaritätsgefühl, ein lebendiges Gemeinschaftsbewußtsein, da sich jeder mit seinem Glauben nicht als ein fahrender Ritter oder höchstens als ein Freischärler fühlt, sondern als Glied einer umfassenden Glaubensgemeinschaft; und darum eine Frömmigkeit und auch Theologie, die immer an dieses Ganze denkt. Das drängt dann auch ganz von selbst die theologischen Dinge da zurück, wo sie nicht hingehören. Und hier wohl liegt die eigentliche Not. Denn, ist die Landeskirche dergleichen? Herrscht da nicht vielmehr Freischärlertum rechts und links trotz aller Verfassungs- und offiziellen Lehreinheit? So wenigstens erscheint die Sachlage demjenigen, der aus dem kleinen Kirchengärtlein der Brüdergemeine auf dieses weite Kirchenfeld hinüberblickt.

Auch damit aber wird es besser werden, je mehr auf der kirchlichen Rechten wie auf der kirchlichen Linken fortschreitende religiöse Vertiefung und Befreiung herüber und hinüber Verbindungen herstellt.

Propter Christum.

Von

Lic. Carl Stuckert

Pfarrer in Neunkirch, Kanton Schaffhausen.

Die Gedankenreihen, in welchen man das Heil, welches für uns in Christus und seinem Werke beschlossen liegt, andern darzustellen und nahezubringen versucht, sind Kerzen vergleichbar, die man anzündet, um ein Gemälde zu beleuchten und seine Schönheit dem Beschauer zu verdeutlichen. Das Gemälde wird kein anderes durch die Kerzen, die wir eine nach der andern anzünden, um es zu beleuchten. Die geschichtliche Wirklichkeit und das ewige Heil, das in Christus gegeben und gesetzt ist, wird kein anderes durch die Systeme und theologischen Formeln, welche die Christen im Lauf der Jahrhunderte angewendet haben, um das, was darin gegeben ist, für die Seelen fruchtbar zu machen. Manche Formel hat ihren Dienst für ihre Zeitgenossen getan und ist verbraucht und für unsere Zeit nicht mehr Gewinn bringend. Es ist keiner Zeit und keinem Christen gegeben alles das, was uns in Christus geschenkt ist, in einem Augenblick in allen Einzelheiten und Tiefen zu überblicken und zu erleben. Und doch, wie wir ein Gemälde bei irgend welcher Beleuchtung betrachtend, dennoch die Schönheit des Ganzen empfinden, so können wir in einer Formel doch die Hauptsache dessen erfassen, was Christus für uns bedeutet und was er uns geschenkt hat. Keine erschöpft das Ganze, aber jede macht das Wesentliche von irgend einer Seite

her zugänglich. Ich bin tief davon durchdrungen, daß wir mit keiner Formel den tiefen Gehalt der Geschichte, die den Felsen unseres Glaubens ausmacht, erschöpfen können. Wir müssen versuchen, von verschiedenen Seiten her uns demselben zu nähern, und je vielseitiger und mannigfaltiger wir den Gegenstand betrachten, um so eher erreichen wir ein Verständnis des Inhalts und Reichtums, der darin enthalten ist für das Heil der Seele.

Diesem Zweck möchten die folgenden Betrachtungen dienen, indem je zuerst knapp eine Gedankenreihe angedeutet ist, dann, wenn es am Platze scheint, einige Bemerkungen dazu folgen, und endlich an praktischen Beispielen gezeigt wird, wie der Gedanke deutlich und fruchtbar gemacht werden kann. Wenn dabei in verschiedenem Zusammenhang derselbe Gedanke wieder berührt wird, so ließ sich das in Anbetracht des Gegenstandes nicht immer vermeiden.

I.

Christus, unser Vertreter.

Christus war der erste Mensch, der vollkommen gerecht war vor Gott und von der Sünde unbefleckt. Derselbe Christus, der die Sünde haßte, hat die Sünder geliebt und zu sich gerufen. Er hat alles, was er hatte, in den Dienst der Seelen gestellt, um sie selig zu machen. Durch dieses Verhalten gegen uns Sünder bewegt uns Christus dazu, ihn zu lieben. Wir finden an ihm Gefallen und halten uns in Vertrauen und Liebe zu ihm, als unserm Haupt und Freund. Während unser Gewissen uns verklagt und uns sagt, daß Gott mit uns zürne wegen unserer Sünde, werden wir durch die Liebe zu Christus mit ihm zu einer Einheit verbunden. Aber wie kommen wir zur Gewißheit, daß auch Gott, dessen Mißfallen wir im Gewissen spüren, uns Vergebung gewähre? Durch Christi Vertretung. Die Fürbitte dessen, an dem der Vater Wohlgefallen hat, muß Erhörung finden. Durch die Liebe zu Christus bilden wir eine Einheit mit ihm. Da nun Christus, das Haupt, Gott wohlgefällt, wird er sein Wohlgefallen auch über uns, seine Glieder, ergießen. Die enge

Verbindung der Sünder mit Christus erlaubt ihnen auf die gleiche Liebe Gottes zu hoffen, weil die Einheit zwischen Gott und Christus eine so innige ist. Das Anliegen des geliebten Sohnes wird der Vater erfüllen. Er sieht uns in Christus nicht als Sünder, sondern als Kinder. Er vergibt uns um Christi Willen. —

Bemerkungen.

Man ist vielfach davon abgekommen, den Gedanken der Stellvertretung auf das Werk Christi anzuwenden; hauptsächlich darum, weil unter Stellvertretung meist verstanden wurde, daß Christus als Stellvertreter der Menschen die ihnen auferlegte Strafe abgebüßt habe, wodurch die Menschen straffrei geworden seien; außerdem, daß er als Stellvertreter der Menschen das göttliche Gesetz gehalten habe, was ihnen unmöglich war zu leisten. Da man nun mit Recht zweifelt, ob solch stellvertretendes sittliches Tun oder Leiden möglich sei, so hat man den Gedanken der Stellvertretung überhaupt aufgegeben.

Jedoch ist nicht jede Stellvertretung sittlich unberechtigt. Ecklin [1]) sagt: Sittlich berechtigte Stellvertretungen sind: a) bei sachlichen Leistungen materieller Art, infolge einfacher Einwilligung der Beteiligten; hiebei handelt es sich um einen Personenwechsel; b) bei sachlichen Leistungen geistiger Art, infolge Einwilligung aller Beteiligten, auf Grund vorhandener geistiger Gleichartigkeit zwischen dem Nichtanwesenden und seinem Ersatzmann; hiebei ist mit dem äußerlichen Personenwechsel auch eine geistige Vertretung des Einen durch den Andern verbunden; c) in eigenpersönlichen Angelegenheiten, namentlich solchen ethischer Art, nur auf Grund solidarischen Zusammenhangs zwischen Haupt und Gliedern und nur in denjenigen Gebieten, wo dieser solidarische Zusammenhang nachweisbar ist. — In der Anwendung auf Christus kann es sich nur um eine Stellvertretung letzterer Art handeln, da dieselbe auf sittlichem Gebiet sich bewegt. Derartige Stellvertretung aber ist durchaus zulässig. Wenn mein Freund einen Unbekannten mitbringt, so werde ich um des Freundes

---

1) Ecklin: Der Heilswert des Todes Jesu. Basel 1888.

willen auch dem Unbekannten einen freundlichen Empfang bereiten. Wenn der Sohn meines Freundes mich beleidigt hat, und mein Freund bringt seinen bösen Sohn mit und legt Fürbitte für ihn ein, er bittet mich, ich möge ihm verzeihen um seinetwillen, so kann ich aus Liebe zum Freund auch seinem Sohn, der mich beleidigt hat, verzeihen. Auf solche Weise kann auch Christus unser fürbittender Vertreter vor Gott werden. Er wird, nach Luther, die Gluckhenne, die uns zudeckt, daß Gott nur die Gerechtigkeit Christi sieht. So wird es uns möglich, das Gefühl des göttlichen Gerichtes, welches durch das Gewissen uns aufgenötigt wird, zu überwinden und zur Gewißheit zu gelangen, daß wir um Christi willen einen gnädigen Gott haben.

Bei dieser Betrachtungsweise schätzen wir das Wirken Christi als die sittliche Lebensleistung eines Menschen, die Gott von ihm verlangt; als Leistung eines Menschen gehört sie zur Menschheit und Gott wird sie bei seinem Urteil über die Menschen in Betracht ziehen. Das Berufsleben Christi ist das Wertvollste, was Gott von der Menschheit aus dargebracht werden kann. Es ist der Anfang des Reiches Gottes unter den Menschen. Die auf Christus gerichtete Liebe Gottes wird sich auch auf diejenigen erstrecken, die Christus bis in den Tod geliebt hat, die mit ihm zusammengehören.

Dieser Gedanke der Stellvertretung ist besonders in der Lehre vom Priestertum Christi enthalten. Der Priester ist der Vertreter der Menschen Gott gegenüber. In klassischer Weise entwickelt das schon der Hebräerbrief Kap. 5: „Jeder Hohepriester wird aus dem Kreise der Menschen genommen und für Menschen bestellt zum Dienst vor Gott". Zugleich aber tritt dort hervor, daß außer der Vollkommenheit und dem Mitleid Christi, die ihn zum Priestertum befähigen, auch eine solidarische Zusammengehörigkeit mit den Menschen, denen er helfen soll, erforderlich ist. Christus ist in derselben Weise versucht worden, wie wir; und er muß Verständnis haben für die Irrenden und Schwachen. Und wie von seiner Seite ein Zusammenhang mit uns besteht, so muß auch von seiten der Menschen ein Zusammenhang mit ihm bestehen, wenn er ihnen zur Ursache der Seligkeit werden soll. Seine

Stellvertretung für menschliche Seelen bezieht sich nur auf diejenigen, welche mit ihm durch den Glauben zusammenhängen [1]. Er wird am letzten Gericht allen solidarischen Zusammenhang mit lieblosen Menschen in Abrede stellen und sprechen: Weichet von mir, ihr Uebeltäter. Im hohepriesterlichen Gebet sagt er: Ich bitte nicht für die Welt. Er kann nicht der Stellvertreter der Gottlosen vor Gott sein. Nur soweit religiöser und sittlicher Lebenszusammenhang ist zwischen Christus und der Seele erstreckt sich Christi Vertretung für sie. Seine Stellvertretung kann sich nur auf das beziehen, was seine Gläubigen mit ihm gemein haben, was seines Lebens in ihnen ist. Er vertritt sie nach ihrer Lichtseite, nach ihrer Idealität, nach ihrem Zuge zum Vater. Christus hat nichts Sündliches mit uns gemein, darum kann er nicht in Beziehung auf Sünde, Verführbarkeit und Strafwürdigkeit unser Vertreter sein, sondern nur in Beziehung auf Gehorsam, Heiligkeit, Kampf gegen die Sünde.

Christus ist der Vertreter derer, die sich durch den Glauben mit ihm zusammenschließen, er ist das Haupt der Gemeine. Wie ein Volk in seinen Helden seine eigene Tat sich aneignet, als seine eigene nationale Ehre, so schauen die Gläubigen in Christus ihren Vertreter. Und indem Gott in ihm die Menschen ansieht, schaut er sie an als ein Gott wohlgefälliges Geschlecht. Christi Tat ist die eigene Tat des Menschengeschlechtes und seine Gerechtigkeit wird unsere Gerechtigkeit, insofern er uns sein neues Leben mitteilt und eine wirkliche Lebensgemeinschaft zwischen ihm und uns begründet wird. —

Der Gedanke, daß Christus unser Vertreter vor Gott ist, hat besondere Wichtigkeit für angefochtene Gemüter. Es gibt Seelen, die im Gefühl ihrer Sünde nicht wagen, auf Gottes Gnadenanerbieten hin vor ihn zu treten. Nur wenn sie einen Fürsprecher und Vertreter an der Seite haben, kommt ihnen der Mut dazu. Sie glauben einen Rechtsgrund zu bedürfen, um in die Gegenwart Gottes treten zu können. Bei sich finden sie nichts, das ihnen die Erlaubnis dazu geben könnte. Dem Wort von der

---

1) Ecklin: a. a. O. Seite 44.

Gnade: Kommt, es ist alles bereit! Der Zugang zum Vater ist offen! vermögen sie um ihres tiefen Sündengefühls willen nicht zu gehorchen. Da ist ihnen der Gedanke eine Hilfe: Wir haben einen bei uns, der uns vertritt; der unserm Gott etwas so Wertvolles geleistet hat, daß er jedenfalls gnädig aufgenommen wird und von dem auf ihm ruhenden Wohlgefallen Gottes ein Blick auch diejenigen trifft, die sich unter seinem Schutze nahen.

Es mögen vielleicht seltene Fälle sein, in denen dieser Gedanke vom Vertreter seine besondere Kraft bewährt, aber manchem Seelsorger sind solche dennoch bekannt[1]).

Beispiele.

Wir aber lehren also, daß man ihn soll lernen kennen und ansehen, als der da sitze für die blöden armen Gewissen, so an ihn gläuben, nicht als ein Richter . . . sondern als ein gnädiger, freundlicher, tröstlicher Mittler zwischen meinem erschrocknen Gewissen und Gott und zu mir spricht: Bistu ein Sünder und erschrocken und dich der Teufel durchs Gesetz will für den Rechtstuhl ziehen, so komm und halte dich her zu mir und fürchte dich fur keinem Zorn. Warumb? Denn ich sitze darumb hie, so du an mich gläubest, daß ich zwischen dir und Gott trete, daß kein Zorn noch Ungnade dich kann treffen. Denn soll Zorn und Strafe über dich gehen, so muß sie zuvor über mich gehen; das ist aber unmöglich. Denn er ist das liebe Kind, in dem alle Gnade wohnet; daß wenn der Vater ihn ansiehet, so muß alles eitel Liebe und Gunst sein in Himmel und Erden und aller Zorn verloschen und verschwunden; und was er nur vom Vater begehret und haben will, das muß Alles Ja sein, ohne einigen Zweifel oder Widersprechen. Also werden wir durch den Glauben ganz selig und sicher, daß wir unverdampt bleiben sollen, nicht umb unser Reinigkeit und Heiligkeit willen, sondern um Christus willen, weil wir uns an den als unsern Gnadenstuhl durch solchen Glauben halten, gewiß, daß in und bei ihm kein Zorn bleiben kann, sondern eitel Liebe, Schonen und Vergeben . . . . Also wird für Gott das Herz rein

[1]) Vergleiche zu diesem Abschnitt Gottschick in dieser Zeitschrift, Jahrgang 1897 S. 352 ff.

und das Gewissen gut und sicher. Luther. E. A. 18, 294 ff.

Also geht es nach einander, wie Christus hie lehret: daß man erstlich Christum erkennen, ihn lieb gewinnen und dafür halten soll, daß er freundlich sei und uns mit allen Treuen meine. Wo das Vertrauen auf Christum und die Lieb zu Christo ist, da folget weiter, daß wir glauben sollen, der Vater hab' uns auch lieb. Daß also ein Mensch alles aus den Augen setzen und durch Christum weder Zorn noch Ungnad von Gott gewarten und sich weder vor Sünde, Teufel oder Tod förchten solle, darumb, daß Gott uns lieb hat, weil wir Christum lieb haben. E. A. 2, 311.

Das geschieht also, daß wir Gnade um Gnade empfahen, das ist, daß wir seiner genießen und umb desselben willen, der eitel volle Gnade bei Gott hat, auch zu Gnaden genommen werden, ob wir gleich noch in uns selbs nicht völligen Gehorsam des Gesetzes haben und darnach, so wir solchen Trost und Gnade empfahen haben, auch durch seine Kraft den heiligen Geist kriegen. E. A. 9, 235.

Wir sitzen in der Gerechtigkeit Christi, durch die er selbst gerecht ist, weil wir ihm anhängen, durch die er selbst Gotte gefällt und für uns als Mittler bittet und sich ganz zum Unsrigen macht als bester Priester und Schutzherr. So unmöglich es daher ist, daß Christus in seiner Gerechtigkeit nicht gefalle, so unmöglich ist es, daß wir durch unsern Glauben, durch den wir an seiner Gerechtigkeit hangen, nicht gefallen. v. a. IV, 130.

II.

Christus, der Offenbarer Gottes.

Christus ist die Offenbarung der verzeihenden Vaterliebe Gottes. Dieselbe wird am deutlichsten offenbar in seinem Tode. Was in seinem ganzen Leben gegeben ist, kommt in seinem Tode zum völligsten Ausdruck. In dieser Vollendung weckte und fand die Offenbarung Gottes Glauben. Diese Offenbarung der Vaterliebe ist zugleich die höchste Offenbarung sittlicher Würde. Wie der heilige Ernst und das milde Erbarmen Momente im ganzen

Leben und Wirken Jesu waren, so treten sie auch in seinem Tode hervor.

Das Erbarmen; denn es war Christi Beruf, das Reich Gottes unter den Sündern aufzurichten. In der Durchführung dieses Berufes wurde sein Tod unvermeidlich. So ist er der Tatbeweis der göttlichen Liebe.

Der Ernst. Weil Christus, als der Heilige Gottes mit den Sündern in einen unversöhnlichen Konflikt geriet, da er in der Ausübung seines Berufes die gesamte Sünde richtete, offenbart sich in seinem Tode der richtende Ernst der göttlichen Heiligkeit.

So wurde in seinem Tode die väterliche Verzeihung des heiligen Gottes eine weltgeschichtliche Wirklichkeit. Sein Tod ist das Gericht über die Sünde und das rechtfertigende Urteil Gottes über die Sünder.

Die Verzeihung verwirklicht sich subjektiv in den einzelnen, indem das Wort vom Kreuz im Herzen Glauben weckt. Im Glauben empfängt er die göttliche Verzeihung. Der Glaube findet die Verbürgung der göttlichen Vergebung, durch welche die Stimme des Gewissens zum Schweigen gebracht wird, in diesem geschichtlichen Liebesbeweis Gottes [1]).

Bemerkungen.

Christus offenbart den Menschen, was es ist um die Sünde. Christus ist abgesondert von der Sünde. Er bewahrt seine Seele rein vor jedem Hauch des Bösen. Durch seine Reinheit wird jede Unreinheit und Unlauterkeit bei uns gestraft und ans Licht gebracht. Selbst das, was uns weise und gut an uns vorkam, sticht als grau und verdorben ab von seiner fleckenlosen Heiligkeit. Er kämpft in seinem Leben gegen jede Gestalt des Bösen, die ihm begegnet. So groß ist seine Heiligkeit, daß er lieber kämpfend gegen die Sünde stirbt, als im Kampfe erlahmt. Die Sünde kann nicht deutlicher an den Pranger gestellt werden, als wenn wir sehen, wie ihr Wirken dazu führt, den Heiligen ans Kreuz zu bringen. Das Kreuz Christi, wo der Reine von den Sündern getötet wird, zeigt uns wie nichts anderes, quanti pon-

1) Kaftan, Dogmatik. S. 512 f.

derit sit peccatum. In der Hinrichtung Jesu hat die sündige Entwicklung der Menschengeschichte ihre höchste Spitze erreicht. Die Vertreter der Gerechtigkeit auf Erden vereinigen sich die persönliche Gerechtigkeit selbst zu kreuzigen. Die Hüter des Gesetzes begehen die größte Ungesetzlichkeit. So wird in seinem Tode die Sünde und Schuld der Welt offenbar.

Zugleich offenbart Christus die göttliche Heiligkeit. Gottes Heiligkeit und Richterernst wird nicht nur dadurch offenbar, daß die Sünde ihre Strafe empfängt, sondern auch dadurch, daß die Sünde als überaus sündig ans Licht gestellt wird; und das geschieht, wenn Gott es geschehen läßt, daß sie den Heiligen Gottes ans Kreuz bringt. Christus starb, weil er als der Heilige Gottes mit den Sündern in einen unversöhnlichen Konflikt geriet. Sein Tod war ein Gericht über die gesamte Sünde in ihrer verstecktesten und gefährlichsten Form, über die Sünde, die im vermeintlichen Eifer um Gott sich gegen den heiligen Liebeswillen Gottes empörte. Jeder, der an dieser Tat der sündigen Menschheit ermessen lernt, was es um die Sünde sei, erkennt in diesem Tod eine Offenbarung der göttlichen Heiligkeit.

Das Wunderbare ist aber, daß die Offenbarung der Heiligkeit in Christus vereinigt ist mit der Offenbarung der göttlichen Liebe. Die Vereinigung von sittlichem Ernst und mildem Erbarmen ist der hervorstechendste Zug im Wirken Jesu gewesen. Die Heiligkeit Gottes verwickelt ihn in den Konflikt mit den Sündern, die Liebe Gottes läßt diesen Konflikt im Tod des Sohnes enden statt im Vernichtungsgericht über die Sünder, um sie zu überführen und zu retten. Der Tod Christi ist das Gericht über die Sünde und die Verzeihung Gottes über die Sünder, die seine Offenbarung im Glauben annehmen [1]). Nichts nimmt den Sündern so das Herz, wie die Liebe, die in Jesu Leben und Kreuz zur Erscheinung kommt. Wenn der Apostel Paulus seinen höchsten Triumphgesang anstimmt, so ist es darüber, daß nichts ihn scheiden kann von der Liebe Gottes, die da ist in Christo Jesu. —

Der Gedanke, daß Christus uns die Liebe Gottes offenbart

1) Vergl. Kaftan, Dogmatik. S. 514.

und uns dadurch zu Gott führt und beseligt, darf als das Paradigma aller Gedankenreihen bezeichnet werden, die sich um das propter Christum bewegen. Er ist der am leichtesten verständliche, bei der Betrachtung so mancher synoptischen Geschichte sich aufdrängende. Er darf auch in der Dogmatik den Vorrang behaupten vor den an das Priestertum und Opfer Christi anknüpfenden Lehren. Christus ist in erster Linie König, dem untergeordnet erst Prophet und Priester. Sein königliches Werk besteht in der Gründung der Gemeinde und Aufrichtung des Reiches Gottes. Seine königliche Macht ist sein Innenleben, welches als göttliche Offenbarung in die Welt hinausstrahlt und die Menschen unter Gottes Herrschaft beugt. Als Offenbarer ist er diejenige Erscheinung in der Welt, um deren willen wir glauben können, daß diese Welt das Werk und die Wirkungsstätte eines allmächtigen und liebevollen Gottes ist. Die Geschichten, in welchen das deutlich hervortritt, wie die von der großen Sünderin, vom Gichtbrüchigen, von Zachäus, sind die Beispiele, an welchen die Heilswirkung Jesu auf die Menschenseele im Volksunterricht am einfachsten kann dargestellt werden.

Beispiel.

Jesus war der Offenbarer der Liebe Gottes; nicht durch sein Lehren, sondern durch sein Leben. Er hat sie der Menschheit gezeigt, denn er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes; so daß, wenn wir ihn betrachten, wir den Vater betrachten. Die Liebe des Sohnes offenbart uns die Liebe des Vaters nach dem Wort: Wie mein Vater mich geliebt hat, so habe ich euch geliebt.

1. Die Liebe Jesu ist selbstlos. Er liebt nicht um seinet-, sondern um unsertwillen, er hat sich für uns hingegeben. Niemals gab es eine vollkommenere Hingabe.

Welches waren ihre Gegenstände? Arme, Unwissende, Unglückliche, an die niemand dachte, um die sich niemand bekümmerte. Was verlangte Jesus von den Menschen? Nicht einmal einen Platz, um sein Haupt niederzulegen, Schmach statt Ehre, Dornen als seine Krone, einen Stab als Szepter, Beschimpfungen als Ehrenbezeugung, von allen im Stich gelassen werden als Lohn, endlich das

Kreuz als seinen Triumph. Aber gerade bei der Betrachtung dieses unerhörten Opfers hat sich die Menschheit geliebt gefühlt; gerade dabei hat sie die Liebe Gottes erkannt und erwiedert. Gott bedarf unser nicht, wir können seine Seligkeit und ewige Herrlichkeit nicht vermehren, und doch hat uns Gott geliebt, so sehr, daß er selbst unsere verdorbenen Herzen begehrt und daß im Himmel Freude ist über einen Sünder der Buße tut. Das ists, was die Lehre von der Gnade besagen will, was uns zwingt, mit Johannes zu sprechen: Wir lieben Gott, denn er hat uns zuerst geliebet.

2. Die Liebe Jesu war eine solche ohne Selbsttäuschung. Uns scheint eine tiefe Liebe, die auf keiner Selbsttäuschung ruht, unmöglich; und gerade eine solche bietet uns das Evangelium. So hat Jesus die Menschheit geliebt. Er sah sie, so kleinlich, erbärmlich, schändlich, wie sie ist; er hatte nicht nötig, daß man ihm das Herz des Menschen aufdeckte, er las darin, wie in einem offenen Buch, er kannte seine Jünger, sein Blick sah ihre Irrtümer, ihre selbstsüchtigen und groben Gedanken, ihren Fall, ihre feige Flucht voraus. Dennoch hat er sie geliebt, geliebt wie sie waren. Das ist einer der Züge, die wir bedürfen, um an die Liebe Gottes zu glauben. Der Gedanke, daß Gott uns sieht, wie wir sind, daß ihm alles in uns ohne Verschleierung erscheint, ist einer, der uns erschreckt und unser Vertrauen erschüttert; aber wenn wir beim Lesen des Evangeliums sehen, wie Christus die Menschen geliebt hat, faßt unser Herz wieder Mut. Die Liebe des Sohnes offenbart uns die Liebe des Vaters, und was für uns nur ein unmöglicher Traum war, wird süßeste Wirklichkeit.

3. Wir bemerken ferner in der Liebe Christi ihre Treue. Darüber sagt Johannes das wunderbare Wort: Wie er die Seinen geliebt hatte, die in der Welt waren, so liebte er sie bis ans Ende. Eine Liebe, die alles überdauert, das ists, was Jesus der Menschheit kund machte. Wäre es nicht ein unaussprechlicher Schatz, neben dem alles andere nichts wäre, wenn wir für unser Herz einen ewigen, immer sichern Zufluchtsort fänden? Nun, eine solch treue Liebe ist die, welche Christus der Menschheit geoffenbart hat. Wenn wir hienieden das innigste irdische Band schließen, sind unsere Herzen bewegt bei den Worten: Ihr ver-

sprechet einander treu zu sein in guten und bösen Tagen; aber dann müssen wir hinzufügen „bis der Tod euch einst scheiden wird." Aber wenn du, o Gott, dich herablässest, einen Bund mit der Menschenseele zu schließen, und dich, o heiliger Gott, mit der schuldigen Seele, der du deine Liebe offenbarst, zu vereinigen, dann ist dieser Bund deiner Absicht nach ein ewiger, und fern davon vom Tode zu reden, welcher scheidet, muß man vielmehr sagen, daß der Tod diese Seele ewig mit dir vereinigt.

4. Wir beachten weiter, daß Christi Liebe eine heiligende Liebe ist.

Es gibt Zuneigungen, welche verweichlichen und entnerven. Erspart einem Kind jeden Schmerz und die düsteren Begegnungen mit dem harten Leben, und ihr macht aus ihm ein kraft- und willenloses Wesen. Nichts schwächt mehr, als falsche Zärtlichkeit. Redet Christus nicht gerade zu denen, die er am meisten liebt, vom schmalen Pfad, den es zu gehen, vom bittern Kelch, den es zu trinken, vom Kreuz, das es zu tragen gilt? Wann hat er ihnen je geschmeichelt? Wann hat er von dem Ideal, zu dem er sie verpflichtet, etwas nachgelassen? Da ist keine Schwäche, keine Nachgiebigkeit. Er redet zu Unwissenden, Kindern des Volks, Männern und Frauen, die Jahre hindurch die erniedrigende Knechtschaft der Sünde erfahren hatten, aber er stellt nichts anderes vor ihnen auf als die Heiligkeit, das Opfer, die völlige Hingabe an Gott. Alles muß diesem höchsten Ziel weichen; das verführerische Auge muß ausgerissen, die Hand abgehauen werden. Es gibt für den Menschen keine wahre Ruhe und Frieden als in der Einigung seines Willens mit dem Willen Gottes.

5. Ihr sagt, das Ideal des Evangeliums erschrecke euch und Gott scheine euch niederzuwerfen, indem er es euch auferlegt. Aber hier beachtet, daß die göttliche Liebe, welche Christus der Welt geoffenbart hat, noch eine andere Seite hat. Diese Liebe ist heilig, aber auch geduldig; sie ist so hilfsbereit und barmherzig, daß der aufrichtig Gläubige mit ihr nie verzweifeln muß.

Studiert die Art, wie Jesus seine Jünger erzieht. Soeben sahen wir, zu welch erhabener Sittlichkeit er sie beruft, aber man muß auch beachten, mit welch bewunderungswürdiger Geduld er

sie dahin führt. Man kann nicht daran denken ohne tiefe Rührung. In seinen täglichen Beziehungen zu ihrem engen und groben Verständnis, zu ihren selbstsüchtigen, trägen und fleischlichen Herzen werdet ihr kein beschimpfendes, verächtliches Wort entdecken, ja nicht einmal eine Regung von Zorn oder Bitterkeit. Ihr werdet das Einzige und Göttliche einer Liebe begreifen, die gleichzeitig so brennend und so geduldig, so hoch in ihren Ansprüchen und so schonungsvoll gegenüber der menschlichen Schwäche ist, einer Liebe, die dem Menschen das Ideal der Vollkommenheit vorhält und doch das geknickte Rohr nicht zerbricht, die ein Wort der Hoffnung hat für ein verlorenes Weib und dem Mörder am Kreuz das Reich der ewigen Gerechtigkeit öffnet.

6. Die Liebe Christi ist ferner eine umfassende. Man fühlt in ihr das Herz des großen Priesters der Menschheit schlagen. Nichts von dem, was zuvor die Menschen trennte, bildet für sie eine Schranke. Er sah nie Person an. Alle Menschen, wer sie auch seien, haben gleichen Anspruch an sein Mitgefühl. Seine Liebe reißt all Schranken nieder: der Fremde, wie der Jude, der Ketzer wie der Rechtgläubige, der Unwissende wie der Gebildete, der Sünder wie der Pharisäer, der Arme wie der Reiche sind Gegenstand seines Mitgefühls. Muß ich noch besonders sagen, daß die, auf welche es sich vorzugsweise richtet, die sind, an welche vor ihm niemand dachte?

7. Und doch, diese umfassende Liebe ist eine bestimmte Liebe in dem Sinn, daß jeder, dem er begegnet, sich als direkten Gegenstand seines Mitgefühls empfindet und versteht, daß zwischen ihm und Christus eine enge Beziehung stattfindet, welche eine ewige werden muß .... Man redet so viel von der umfassenden Liebe zur Menschheit. Aber was verbirgt sich oft hinter diesen Allgemeinheiten? Man kann für das Menschengeschlecht die feurigste Bewunderung zur Schau tragen und doch für jedes einzelne Glied nichts als scheuen Menschenhaß empfinden. Christus dagegen zeigt uns, daß der einzelne einen heiligen Wert hat, daß jedes System, das ihn opfert, falsch ist. Wir werden nicht aufhören zu zeigen, daß, als die Liebe Gottes auf Erden erstrahlte, sie sich zuerst der Niedrigsten, zuvor ganz Vergessenen und Verachteten annahm,

deren jeder von Christus berufen, erwählt, beschützt wurde. An diesem Zeichen erkannte man, daß Gott die Menschheit heimsuchte. Wenn die aufgehende Sonne den Horizont rötet und die schlafende Erde weckt, grüßen sie die erhabenen Gipfel der Alpen und erglänzen unter ihren Feuerstrahlen, aber zu ihren Füßen öffnet auch die kleinste Blume ihren Kelch, damit auch sie ihre Wärme und ihr Licht empfange. So neigt sich auch Gott, die Sonne der Seelen, wenn er die Welt erleuchtet, zu jeder seiner Kreaturen und breitet sein Licht und seine Liebe über ihr aus. — Das hat Christus der Welt offenbart.

Bersier, Sermons choisis S. 247.

III.

Zusammenhang.

Die Menschheit ist keine Summe von einzelnen, sondern ein zusammenhängendes Ganzes, in dies Ganze ist jeder einzelne mit seinem Leid und seinem Glück verwachsen. Unser Los hängt zu einem kleinen Teil von uns selbst ab, der Zusammenhang, die Umgebung, in der wir geboren worden, in der wir stehen, machen unser Schicksal. Die Freiheit des Menschen besteht mehr darin, daß er sich seine Abhängigkeit wählen kann, als darin, daß er sich unabhängig machen könnte.

Die menschliche Schicksalsverkettung ist teilweise eine unfreiwillige. Nicht nur durch Vererbung von den Eltern her, sondern auch durch Zugehörigkeit zu einem Volk wird oft das Schicksal des einzelnen bestimmt. Unschuldige Kinder müssen leiden unter dem, was schlechte Eltern verschuldet haben. Sokrates trug die Sünden seiner Vaterstadt Athen. Ludwig XVI. in Frankreich die Schuld seiner Ahnen. An ihm hat sich gerächt, was seine Vorfahren verbrochen hatten. Jeremia mußte leiden unter der Gottlosigkeit seines Volkes. Auch Christus litt unter dem Zusammenhang, in dem er stand. Es war unvermeidlich, daß gegen diesen Mann in Israel jüdischer Fanatismus und pharisäische Ueberhebung, römische Opportunitätspolitik und wetterwendische Volksgunst sich

verschworen. Das Schicksal des Lammes unter den Wölfen kann nicht zweifelhaft sein.

Die menschliche Schicksalsverkettung ist teilweise eine freiwillige. Durch seine Geburt im Volke Israel war Jesus unfreiwillig, durch sein Auftreten als Messias unter diesem Volke war er freiwillig in die Schicksalsverkettung mit seinem Volk eingetreten. Durch sein Auftreten, nicht als Messias nach dem Fleisch, sondern nach dem Geist hat er den Widerspruch der Sünder gegen sich hervorgerufen. Durch den Kampf gegen den jüdischen Welt- und Fleischessinn zog er sich einen furchtbaren Haß zu, der seinen Tod zur Folge hatte. Diese Schicksalsverkettung mit einem sündigen Geschlecht, die zu seinem Tod führte, war seine freiwillige Tat. Hätte er sich seinem Todeslos entzogen, so hätte er darauf verzichtet, die Menschheit zu retten. Er mußte sein Los mit dem des sündigen Geschlechts verschmelzen, damit auch unser Los mit dem seinigen einst verschmolzen würde. Er blieb in seiner Selbsthingabe seinem geistigen Wesen völlig treu und gehorsam bis zum Tod. Er ist der tragische Held, der in den Zusammenhang eines verkehrten Geschlechtes verwickelt, gegen das Böse kämpft und ein Opfer seiner Hingebung für andere wird, der aber als Siegespreis seiner Treue einen ewigen Segen für andere erringt[1]).

Jesus fand die Menschen in einem sündlichen Zusammenhang vor. Die Macht der Sünde herrscht unter ihr, sie ist Welt, im schlimmen Sinn. Es gibt ein Reich der Sünde, in dem sich die Menschheit bewegt, und an dem wir alle Anteil haben. Zwar vererbt sich Sünde nicht, wohl aber sündliche Anlagen und verkehrte Temperamentseigenschaften von den Eltern auf die Kinder. Wenn aber das sündliche dieser Anlagen deutlich wird, ist es immer nicht mehr unfreiwillig. Sobald der Mensch zum Bewußtsein seiner Schuld kommt, muß er sich dieselbe auch als seine eigene Schuld anrechnen. Bevor er sich dessen versieht, findet er sich verstrickt in die Maschen des großen Sündennetzes, aber er kann nicht sagen: Es geschah ohne mein Zutun. Er findet in sich böse Neigungen vor, die durch jeden einzelnen Fall, wo er ihnen nach-

1) Vergl. Ecklin, a. a. O. S. 27.

gibt, wieder verstärkt werden, bis sie zur Gewohnheit geworden sind. Er findet sich umgeben von bösen Beispielen, die er, ehe er daran dachte, schon nachgeahmt hat. Er findet böse Sitten, allgemeine Anschauungen, die er unbesehen annimmt, die aber verkehrt sind. Er gewöhnt sich an gewisse Formen der Sünde, an sündhafte Einrichtungen, hält sie für notwendig oder natürlich und das verwirrt sein sittliches Urteil. An dies Gewebe von Beziehungen denken wir, wenn Johannes redet von der „Welt", im schlimmen Sinn, oder Paulus den Begriff der „Sünde" als Weltmacht bildet. Es ist das Gewebe aller der sündigen Wechselwirkungen, welche den selbstsüchtigen Hang eines jeden voraussetzen und wiederum steigern[1]). Dies ist der Zusammenhang, in dem wir uns befinden; und da die Sünde eine einheitliche Macht in der Welt ist, hängen wir auch mit der Sünde zusammen, die Jesum ans Kreuz brachte. Darum kann aber auch sein Sieg über die Sünde unser Sieg werden.

Neben dem Zusammenhang der Sünde gibt es in der Welt einen Zusammenhang des Lebens, des Guten, der Freiheit. Neben dem Reich der Sünde ein Reich der Gnade. Wo und wann Menschen mit Gott sich zusammenschloßen und seine Gnadenkräfte empfingen, offenbarte sich ein Zusammenhang des Segens. Der Gehorsam gegen Gott und seine Gebote bringt Segen bis ins tausendste Glied. Wie die Mächte der Sünde, denen wir verfallen sollten, an der Arbeit waren, noch ehe wir geboren wurden, so wurde auch Gutes bereitet, das uns sollte zu Teil werden. Aber erst Christus hat dem Zusammenhang des Lebens die rechte Kraft verliehen. Zuvor waren wir „ohne Kraft" Röm. 5, 6. Er hat den entscheidenden Sieg errungen und eine wirkliche Herrschaft des göttlichen Geistes unter den Menschen aufgerichtet. Er hat eine Gemeinde gegründet, die sein Leib heißt. Er ist der neue Adam, der eine Menschheit schuf unter dem Reich der Gnade. Indem wir uns mit ihm zusammenschließen, wird sein Kampf unser Kampf, sein Sieg unser Sieg. Wer mit Christus stirbt, der wird mit ihm auferstehen zu einem neuen Leben. Durch Christus kann der

1) Vergl. Ritschl, Rechtfertigung u. Versöhnung III. S. 332.

Sünder von der Herrschaft der Sünde befreit und in das Reich der Gnade versetzt werden. Aus der Solidarität des Todes in die Solidarität des Lebens.

Christi Todesschicksal ist das Ergebnis des Konfliktes zwischen Gottesreich und Sündenwelt. Weil er sich nicht wollte verähnlichen lassen mit uns in der Sünde, mußte er diese Weigerung mit dem Tode büßen. Aber durch diesen Tod empfing seine Seele ihre volle Freiheit und Geisteskraft in der Gemeinschaft mit Gott. Diese Machtfülle kommt denen zu gut, die sich im Glauben von ihm wollen verähnlichen lassen. Gott beurteilt sie nach dem Zusammenhang, in dem sie stehen, nach dem Zug ihrer geistigen Wahlverwandtschaft.

Bemerkungen.

Die Lehre von der Solidarität entwickelt Paulus besonders in Röm. 5. Er schildert uns hier den Zusammenhang der Sünde und des Todes, wie er mit Adam anhebt, und den Zusammenhang der Gnade und des Lebens, wie er mit Christus anhebt. Und er preist die überschwängliche Macht des Lebenszusammenhanges in Christus. Sündenwelt und Gottesreich, Adam und Christus, das sind die 2 Lebenszentren, um welche die Seelen kreisen; Solidarität der Sünde und des Todes für die Fleischgeborenen in Adam, Solidarität der Gerechtigkeit und des Lebens für die Geistgeborenen in Christus. Darum kommt so viel darauf an, daß man „in Christus“ sei; denn nur soweit sich der religiöse und sittliche Lebenszusammenhang mit Christus erstreckt, reicht seine Vertretung für die Seinigen. Christi Stellvertretung hat zur Voraussetzung seine Solidarität mit uns und unsre Solidarität mit ihm. Diese Solidarität wird geknüpft durch den Glauben.

Auch in seiner Lehre von der Kirche, als dem Leib Christi, sowie in der tiefsinnigen Rede vom Gekreuzigtwerden und Auferstehen mit Christus liegt bei Paulus der Gedanke von der Solidarität zugrunde.

Beispiel.

Herodes und Pilatus, Sadduzäer und Pharisäer, die Großen und das Volk, Römer und Juden, die Henker und die von

ihnen Gekreuzigten vereinigen sich in Haß gegen Jesus. Woher diese allgemeine Verschwörung? ... Daher, weil in Christus die Heiligkeit erschienen ist, weil sie den Grund unserer Natur an den Tag gebracht hat, weil sie die Mächte der Ungerechtigkeit aufgeweckt hat, die in den Tiefen jeder menschlichen Seele schlummern. Der menschlichen Seele, sagte ich, nicht nur dieser oder jener Menschenklasse, denn hier sind alle eins. Die Leidenschaften, die das Kreuz aufrichteten, finden sich zu allen Zeiten und an allen Orten. So oft die Heiligkeit in der Welt erscheint, erhebt sich gegen sie ein unvermeidlicher Haß. Laßt sie so sanft und liebenswürdig sein als ihr wollt, sie kann dem Haß nicht entrinnen.

Wie das Licht, entzückend für jedes gesunde Auge, das kranke Auge schmerzt ..., so verletzt die Heiligkeit unsere kranke Seele. Je lichtvoller sie ist, um so größern Zorn erregt sie. Und nun stellt euch vor, diese Heiligkeit, die sonst in der Welt nur bruchstückweise erscheint, zeige sich in einem Wesen, das sie in ihrem ganzen Glanz offenbart; stellt euch vor, dies Wesen komme in eine Welt, wie die unsrige, wie meint ihr, daß sie aufgenommen werde? Ich zaudre nicht zu sagen, daß ein geheimer, aber heißer und wachsender Haß sich in allen Seelen, die von ihrem Lichte verletzt wurden, erheben wird, und heute noch wie vor 18 Jahrhunderten werden die freiwillig Blinden mit den Juden im Hof des Palastes schreien: Weg mit ihm!

Wir werfen gern auf die Juden einen Stein und machen sie für das häßliche Schauspiel auf Golgatha verantwortlich; aber täuschen wir uns nicht: die Leidenschaften, welche das jüdische Volk aufreizten, ruhen auf dem Grund jedes Menschenherzens. Von weitem bewundert ihr Christus und fragt euch, wie man ihn hassen konnte; aber was geschähe, wenn Christus euch erschiene und wenn sein reines Licht die verborgensten Falten eurer Seele erleuchtete! Glaubt ihr, daß ihr, entflammt für Menschenehre, wie ihr seid, ihm ruhig zugehört hättet bei seiner Erklärung, daß diese Leidenschaft euch unwürdig mache der Ehre, welche von Gott kommt? Ihr, die ihr nur eine ganz äußerliche Religion habt, welche ein leichtsinniges und sündiges Leben zudeckt, was hättet ihr empfunden, wenn er euch übertünchte Gräber genannt

hätte? Ihr Geschäftsleute, die ihr nur an die Vermehrung eures Vermögens denkt, hättet ihr es ruhig hingenommen, daß er euch des Götzendienstes beschuldigte? Die ihr euch gefallt im Gedanken an euern natürlichen Edelmut, hättet ihr es ertragen, daß seine göttliche Hand, alle Schleier beseitigend, euch euer verborgenes Elend, eure geheimen Begierden, eure selbstischen Berechnungen, all diese Gemeinheiten, welche eine menschliche Seele birgt, aufgedeckt hätte? Und wenn er von euch verlangt hätte, ihm zu folgen, alles zu verlassen, euer Kreuz ihm nachzutragen, glaubt ihr, daß euer Stolz, eure natürliche Trägheit sich nicht empört hätten gegen diesen Befehl? Es ist mir, als hörte ich den Widerspruch unserer durch dies lästige Verlangen erzürnten fleischlichen Herzen. Es ist mir, als sähe ich, wie alle Leidenschaften Christus verdammten, einmütig und einstimmig, um seine Stimme zu erdrücken.

Bei den Spitzen unserer Gesellschaft, wie bei den niedersten Klassen, würden sich die schlechten Regungen in Menge sammeln, um diesen Ankläger hinauszustoßen. Der moderne Pharisäer, d. h. die äußerliche Frömmigkeit und mit sich selbst zufriedene Ehrbarkeit würde dem Sadduzäer, d. h. dem frivolen Zweifler und spottsüchtigen Materialisten die Hand reichen; der selbstsüchtige Reiche und der neidische, umstürzlerische Arme, die Wissenschaft mit ihrer Verachtung und die Unwissenheit mit ihrem Fanatismus, der Geiz, die Verschwendung und Wollust, mit einem Wort, alle Mächte der Finsternis würden einmütig schreien: Kreuzige ihn! Und die Wahrheit, von den einen gehaßt, gleichgültig verkannt von den andern, fände wie in Jerusalem ihre Verächter und ihre Henker. Sie fände auch ihre ungerechten Richter, die sich über ihrer Verurteilung die Hände wüschen. Nichts würde fehlen in diesem unheimlichen Aufzug, Herodes und Pilatus würden sich einigen, sie zu vernichten, und selbst manch' ein Judas wäre noch da, sie zu verraten.

Es wird zwar von dem allem nichts geschehen; Christus muß nicht mehr sterben; aber ist es nicht genug zu wissen, daß er noch sterben *müßte*? Nein, die Feinde Jesu Christi finden sich nicht nur auf Golgatha; sie finden sich überall, wo es Herzen gibt, die von der Wahrheit verletzt, von der Heiligkeit erzürnt werden, Herzen, die sich freiwillig der Sünde überlassen; denn diese Herzen

hätten in der Gegenwart Christi und von ihm verurteilt, ihn gerade so gehaßt, wie die Juden. Wenn es in dieser Versammlung einen Menschen hat, der angesichts des Evangeliums im Bösen lebt und so die Finsternis dem Lichte vorzieht, der wisse, er ist mitschuldig an der Kreuzigung des Heilands, denn so viel an ihm liegt, sagt der Apostel, kreuzigt er abermals den Sohn Gottes und überliefert ihn der Schmach. Als man mir die Geschichte des Todes Jesu las, sagte ein bekehrter Afrikaner, verurteilte ich die Juden und Pilatus, aber als ich sie verstanden hatte, verurteilte ich mich selbst, denn auch ich habe Jesus Christus gekreuzigt.

Bersier, Sermons choisis page 143.

IV.

Das Gesetz des Opfers.

Es ist eine göttliche Ordnung, daß oft das Leiden des einzelnen dem Ganzen zu gute kommt. Aber da erst zeigt sich diese Ordnung am erhabensten, wo der einzelne in freiwillig sich hingebender Liebe sich für das Ganze opfert. Der Soldat stürmt dem Tod entgegen; über den Leichen der Vordersten und Tapfersten erringen die andern den Sieg. Alles, was wir Großes und Gutes besitzen, verdanken wir den Opfern und der selbstlosen Arbeit derer, die vor uns gewesen sind. Mit Mühe haben frühere Geschlechter Entdeckungen und Erfindungen gemacht, die uns zum Leben unentbehrlich scheinen. Das Land, das wir in Frieden und Freiheit besitzen, wurde im Schweiß des Angesichts urbar gemacht und mit dem Blut derer gedüngt, die für die Freiheit des Vaterlandes gekämpft haben. Die tiefen Gedanken und genauen Erkenntnisse der Wissenschaft sind errungen durch die Nachtwachen und Entbehrungen, die Anstrengungen und Enttäuschungen unzähliger Menschen. Auch die edelsten Güter des Geistes und der Seele sind dem Menschengeschlecht nicht in den Schoß gefallen, ohne daß andere sich dafür geopfert haben. Amos hat gekämpft, Jeremia hat geblutet für den Glauben an den Gott der Gerechtigkeit. Auch das höchste Gut, das wir haben, der Glaube an die

Liebe des himmlischen Vaters, in dem wir uns unseres ewigen Heils getrösten, ist unter Blut und Tränen für uns erworben worden durch Christus. Nie wäre die Wahrheit und das ewige Leben der Menschen unverlierbarer Reichtum geworden, wenn nicht Jesus dafür gekämpft und gelitten hätte. Um der Menschheit diesen Dienst zu leisten, hat er sein Leben hingegeben als Lösegeld. Durch das Opfer am Kreuz ward der Welt das Heil erkauft. Durch seinen Tod haben wir das Leben.

So leiden die Gerechten für die Ungerechten, und ihr Leiden hat einen erlösenden, heilschaffenden Wert. Wenn wir selber erkannt haben, wie wir unsere besten und heiligsten Güter dem Gekreuzigten zu verdanken haben, dann lernen auch wir dem Gesetz des Opfers uns unterwerfen, lernen hingebend die uns auferlegten Leiden tragen, andern selbstverleugnend dienen, und wissen, daß wir in der Nachfolge Christi mit arbeiten am Bau seines Reiches und tätig sind zum Heil der Welt. Die Mächte der Ewigkeit ragen herein in unser vergängliches Dasein.

Bemerkungen.

Schon in der Naturwelt sehen wir, wie es oft durch Leiden der einzelnen zum Fortschritt des Ganzen kommt. Die schwächere Pflanze wird überwuchert von der stärkeren. Die übrigbleibende wächst freudig empor, weil ihr Platz und Bodenkraft zur Verfügung steht, die jene nicht mehr braucht. Der Staub, in welchen die unterliegende zerfällt, dient ihr zur Nahrung. Die Niederlage der schwächeren ist Opfer. Oder wenn die Ranken des Weinstockes beschnitten werden, wenn ganze überzählige Zweige eines Fruchtbaumes ausgeschnitten werden, so dient ihre Opferung dem Wachstum der übrigen und dem Gedeihen guter Früchte.

Und wie im Pflanzenleben, so läßt sich im Tierleben die Geltung desselben Gesetzes nachweisen. Zahlreiche Raupen und Insekten müssen ihr Leben lassen, damit der Singvogel sein Leben erhalten kann. Die Tiere, die wir schlachten, sind die Opfer, welche fallen müssen, damit wir zweckdienliche Nahrung haben zur Erhaltung unserer Kräfte.

Auch in der Geschichte ist das Gesetz des Opfers zunächst als

unfreiwilliges gültig; ein Gesetz, das uns noch nicht zuruft: Du sollst! sondern: Du mußt! Die Kultur des griechischen und römischen Altertums beruhte auf dem Vorhandensein von Hunderttausenden von Sklaven. Ihr armseliges Los war die wirtschaftliche Grundlage für den sprühenden Witz und die geistige Lebendigkeit des gebildeten Atheners und für die Männlichkeit des Römers. Was jenen Sklaven fehlte, kam andern zu gut. Ihr Leiden war ein stellvertretendes Leiden. Die Schmerzen, die im Kampf ums Dasein die einen auf sich nehmen, bleiben dafür den andern erspart. Und während ihr Schmerz den andern Gewinn bringt, kann er für die Leidenden selbst ein Segen werden.

Am herrlichsten zeigt sich das Gesetz des Opfers erst da, wo das Opfer in der Menschheit ein freiwilliges wird; wo das Leiden bereitwillig aufgenommen wird zum Besten anderer[1]). —

Es ist hier auch an Joh. 10 zu erinnern, an das Bild vom guten Hirten, der für seine Schafe das Leben läßt. Auch an Mark. 10, 45, wo das zugrunde liegende Bild die Loskaufung eines Sklaven aus seiner Schuldverhaftung ist, welche Loskaufung nur möglich wird durch das Opfer, das ein andrer für ihn bringt.

Beispiel.

Wir können uns der Wahrheit nicht verschließen, daß das stellvertretende Opfer ein Gesetz jedes Lebens ist. Es ist eine ebenso geheimnisvolle wie erschütternde Tatsache, daß das ganze Weltall Gottes auf diesem Gesetz beruht, und zwar durchdringt und herrscht es so völlig in der Natur, daß alles Leben ohne dasselbe sofort aufhören würde. Hören wir nur auf das, was unser Heiland selbst sagt: „Es sei denn, daß ein Weizenkorn in die Erde falle und sterbe, so kann es keine Frucht bringen; wenn es aber stirbt, so bringet es vielfältige Frucht." Durch seine eigenen Worte sind wir berechtigt, anzunehmen, daß das Naturgesetz das Gesetz seines eigenen Opfers ist, denn er selbst stellt jenes in Parallele zu diesem.

Halten wir einmal Umschau in Gottes geschaffener Welt, was sehen wir da? Muß nicht die Rinde, die Kruste eines Berges

1) Vergl. Christliche Welt 1896, S. 651.

verwittern und zu Staub und Erde werden, ehe auch nur ein Graskeim sich entwickeln kann? Ja, der Stein muß zu Erde werden, ehe die Pflanze gedeihen kann; der Pflanzensame muß vergehen, damit neue Pflanzen entstehen können, und aus dem von sterbenden Blättern gedüngten Boden wächst ein neuer, junger Baum kräftig empor; seine Wurzeln saugen Kraft und Leben aus Tod und Verwesung.

Und im Leben der Tiere herrscht dasselbe Gesetz. Das eine Tier lebt von dem Tode des andern, nur das geopferte Leben erzeugt neues Leben. Ja wir selbst, nähren und erhalten wir unser Leben nicht auch durch den Tod der unschuldigen Tiere? Schon bei unserer Geburt muß unsere Mutter für uns leiden, damit wir das Leben erlangen; unser Dasein ist eine Folge ihrer Selbsthingabe, und von dem Augenblick unserer Geburt an beherrscht dieses Gesetz unsere Existenz. Es gibt keinen Segen für uns Menschen, der nicht auf diesem Gesetz beruht. Kein Land ist je erobert oder zivilisiert worden, ohne daß zahllose Menschenleben diesem Unternehmen zum Opfer fielen. Niemals ist ein Sieg irgend welcher Art erfochten worden ohne solche Opfer. Die Erlösung soll uns Menschen lehren, dieses Gesetz als ein Gesetz Gottes anzuerkennen, dem wir uns freiwillig und bewußt zu unterwerfen haben. Jede menschliche Größe, jede edlere Erhebung ist dem Menschen nur dann möglich, wenn er den Segen dieses Gesetzes freiwillig anerkennt, seine Befreiung vom blinden Instinkt und der Selbstsucht beginnt erst dann. Wohl können wir uns diesem Gesetz zu entziehen suchen, oder wie Kaiphas andere für uns opfern, und die Menschen nennen uns vielleicht weise, vorsichtig und ehrenwert, aber erlöst sind wir nicht, wir sind noch keine Menschen geworden in des Wortes eigenster Bedeutung.

Christus der größte, der einzig vollkommene Mensch, erkannte dieses Gesetz an und unterwarf ihm freudig sein ganzes Dasein. Gerade weil er vollbewußt und freiwillig sich dem Willen Gottes unterwarf, war sein Leben ein Opfer für die Menschheit. Er sagt: Niemand nimmt mein Leben, ich g e b e es. Wäre Christus bloß durch Kaiphas Hinterlist in die Schlingen seiner Feinde gefallen, so wäre er ein unfreiwilliges Opfer der Macht des Bösen

geworden. Aber Christus wußte, daß sein Kampf gegen die Sünde der Welt solch ein Ende nehmen mußte, aber dennoch scheute er denselben auf keinem Gebiet. Er wußte, daß er in dem Kampfe als Opfer fallen mußte, aber da er das wußte und doch kämpfte, so wurde sein Tod nicht zu einem Hinschlachten eines Opfertieres, sondern zu einem Teil der höchsten Selbstaufopferung. . . . Er griff in das große Triebrad der Sünde, und das vernichtete ihn. Er trat der Schlange auf den Kopf, und sie stach ihn in die Ferse. Er erlitt die Folgen, welche mit dem Kampf gegen das Böse verbunden sind. Sünde kann nur dadurch bekämpft werden, daß man um sie leidet. Der Erlöser trug die Strafe für die Sünden anderer.

Robertson, Religiöse Reden. Deutsch. Leipzig 1894. II S. 53—56.

— —

V.

Christus, das wahre Opfer.

Seit Uranfang der Menschheit haben die Menschen versucht, durch Opfergaben sich die Gnade der Gottheit zu sichern. Schon die Heiden der Vorzeit fühlten, daß sie die Gunst und das Wohlgefallen der Götter nicht verdienen und suchten sie gnädig zu stimmen durch Opfer. Sie schlachteten Rinder und Schafe, sie gossen Weinspenden und verbrannten Weihrauch. Ja, im Gefühl, daß, um das Beste zu erlangen, man auch das Beste müsse hingeben, haben Mütter mit blutendem Herzen ihre Kinder verbrannt, junge Männer ihre Glieder verstümmelt, um Gottes Gnade zu erlangen. Auch Israel glaubte durch Opfer Gott zu gefallen. Aber die Propheten haben ihm klar gemacht, welches allein das wahre Opfer sei. Ps. 51, 18. 19: Du hast nicht Lust zum Opfer, und Brandopfer gefallen dir nicht. Die Opfer, die Gott gefallen, sind ein geängsteter Geist; ein geängstetes und zerschlagenes Herz wirst du, Gott, nicht verachten. Hosea 6, 6: Ich habe Lust an der Liebe, und nicht am Opfer; und an der Erkenntnis Gottes, und nicht am Brandopfer. Micha 6, 8: Es ist dir gesagt Mensch, was gut ist, und was der Herr von dir fordert, nämlich Gottes Wort halten, und Liebe üben, und demütig sein vor deinem Gott.

1 Sam. 15, 22: Gehorsam ist besser als Opfer. Solches allein wollen die Propheten als Gott wohlgefälligen Gottesdienst gelten lassen. Aber dieses Opfer haben die Menschen nie gebracht, wenn sie es auch versuchten. Da ist keiner der gerecht wäre, auch nicht einer.

Der Erste, der Gott dies Opfer darbrachte, war Christus. Er war dem Vater gehorsam bis zum Tod. Er schenkte seinem Vater sein ganzes Herz in Liebe und völliger Reinheit. Er war der erste Mensch, an dem Gott ein ungeteiltes Wohlgefallen haben konnte. Zuvor mußte Gott fast an der Menschheit irre werden. „Lasset uns Menschen machen, ein Bild das uns gleich sei", das war seine Absicht gewesen. Aber da war keiner, der das Ebenbild Gottes in sich verwirklicht hätte. Gottes Weltzweck schien verloren zu sein. Aber Jesus hat ihn sichergestellt. Er ist ein Mensch nach dem Willen Gottes. An ihm sieht Gott, daß es mit dem menschlichen Geschlecht noch nicht gar aus ist. Es ist noch Hoffnung, daß sein Geist Eingang finde unter ihm. Gott kann das wahre Opfer von seiten der Menschen noch erwarten. In Christus sieht er den Anfang einer neuen Menschheit.

Wer Christi Jünger wird durch den Glauben und sich durch ihn bewegen läßt, Gott auch das Opfer seines Herzens und Willens darzubringen, den betrachtet Gott in dem versöhnenden Licht, welches von Christus aus auf die Menschheit fällt; den nimmt er an und hat auch an ihm Wohlgefallen um seines Sohnes willen. Wenn wir uns vom Geiste Christi ergreifen lassen und Gott auch gehorsam werden, bringen wir Gott den vernünftigen Gottesdienst dar, den er von uns begehrt. Wir bringen ihm das Opfer unserer Herzen und Lippen, das ihm wohlgefällt. Freilich bleibt unser Opfer immer unvollkommen und unser Gehorsam schwach, aber in Christi Gehorsam hat Gott die Garantie, daß die Seinen zur Vollendung gelangen werden und daß sein Weltzweck erreicht werde: Dein Reich komme.

Bemerkungen.

Das wahre Opfer (die wahre Genugtuung) für Gott besteht im Gehorsam seiner Kinder. Der von den Menschen angerichtete Sündenschaden muß wieder gutgemacht werden. Nur wenn das geschieht, entweder tatsächlich, oder doch genügend verbürgt, kann

Gott zufrieden sein. Für sich persönlich hat Christus seinen Gehorsam auf vollkommene Weise bewährt. Dies Opfer gilt aber auch für uns, wenn darin die Bürgschaft enthalten ist für den später von seinen Gliedern zu leistenden Gehorsam. Dies ist bei Christus der Fall; denn seine Gerechtigkeit ist in höchstem Grade mitteilbar, und zwar um so mehr, je empfänglicher und gläubiger die andern sind.

Beispiel.

Das Menschenherz schreit nach Versöhnung mit Gott. Jeder Altar, der seit Abels Zeiten auf Erden aufgerichtet worden ist, jedes Lamm, das als Opfer geschlachtet und verbrannt wurde, jeder Opfer- und Weihrauch, der von kunstvoll gebauten griechischen Tempeln oder aus dem geheimnisvollen Dunkel der Haine Germaniens gen Himmel stieg, jedes Feuer, welches die Feueranbeter Persiens in Jahrtausenden angezündet haben und dessen Flammen zwischen schlanken Bäumen emporloderte, — ja selbst jedes Kind, das eine kananäische Mutter in fanatischem Eifer und doch mit zerrissenem Herzen ihrem Götzen verbrannte — legt Zeugnis davon ab, daß das Menschenherz schreit nach Versöhnung mit Gott und bereit ist, alles Mögliche zu opfern, um Gottes Gnade zu erringen.

Es ist eine dunkle Geschichte des Irrtums, der Greuel, der Grausamkeit, an welche diese Opfer uns erinnern; aber es ist auch eine herzbewegliche Geschichte, welche erzählt vom Suchen und Sehnen des Menschenherzens nach Gott, dem lebendigen Gott. Jahrhunderte rollen dahin, noch immer fließen Ströme von Blut, und doch findet der Mensch nicht, was er sucht: Frieden mit Gott. Jedes Opfer hinterläßt das Gefühl, daß es nicht genug sei, und verlangt ein größeres, das ihm folgen muß. Jede Gabe, die man dem Allmächtigen bietet, ist zu klein. Selbst der Libanon ist ein zu kleiner Altar, seine Wälder ein zu geringer Holzstoß, das Wild, das sich darauf tummelt, ein zu geringes Opfer.

Da ertönen die ersten Stimmen derer, die den göttlichen Willen besser erkennen. Israel frägt erschreckt: Womit soll ich den Herrn versöhnen? Soll ich mit Brandopfern und jährigen Kälbern ihn versöhnen? Oder soll ich meinen ersten Sohn für meine Uebertretungen geben? Und der Prophet Micha antwortet:

Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist und was der Herr von dir fordert, nämlich recht tun und Liebe üben und demütig wandeln vor deinem Gott. Ein anderer sagt: Gehorsam ist besser denn Opfer. Hosea lehrt: Ich habe Lust an der Liebe und nicht am Opfer, an der Erkenntnis Gottes und nicht am Brandopfer. Und in den Psalmen tönt es wieder: Opfer und Speisopfer gefallen dir nicht, aber die Ohren hast du mir aufgetan. Deinen Willen mein Gott tue ich gern und dein Gesetz habe ich in meinem Herzen. Du hast nicht Lust zum Opfer, ich wollte dirs sonst wohl geben, und Brandopfer gefallen dir nicht. Die Opfer, die Gott gefallen, sind ein geängsteter Geist, ein geängstetes und zerschlagenes Herz wirst du, Gott, nicht verachten.

Ja, das allein kann das wahre, Gott wohlgefällige Opfer sein: die Hingabe des Herzens, des Willens, des ganzen Seins an Gott. Ihm dienen in wahrhaftiger Gerechtigkeit und Heiligkeit. Befreiende Erkenntnis! und doch niederschmetternde Erkenntnis! Denn wer bringt ihm dieses Opfer dar? Wo sind die, die ihr Alles an Gott hingeben, die ihn lieben von ganzem Herzen, ganzer Seele, ganzem Gemüt und aus allen Kräften? Wo sind sie, die auch nur halbwegs imstande wären, sich so das Wohlgefallen Gottes zu erringen? Sind sie nicht alle unvollkommen, schwach, sündig, unter das Fleisch verkauft? Kann man mehr von den Besten unter ihnen sagen, als daß sie ringen, kämpfen, straucheln und wiederaufstehen, fallen und wieder neu anfangen? Daß zwar der Wille da ist, aber das Vollbringen fehlt? Hat nicht Paulus recht, wenn er das Resultat zieht: Da ist keiner, der Gutes tue, auch nicht einer. Wir sind allzumal Sünder und mangeln des Ruhms, den wir vor Gott haben sollten.

Doch horch! Eine Stimme: Du bist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe. An den Ufern des Jordan ist einer aufgetreten, über dem Gottes Stimme also spricht. Auf dem Berg der Verklärung steht einer, von Licht umflossen, welcher vom Vater genannt wird: mein lieber Sohn. Am Kreuz hängt einer, und leise kommt es von seinen Lippen: Es ist vollbracht. Dieser eine unter allen war gehorsam von Anfang bis zu Ende. In seinem Munde wurde kein Betrug erfunden, in seinem Tun wurde

kein Mißgriff gefunden, in seinem Wandel wurde kein Weichen zur Rechten oder Linken gefunden. Geradenwegs ging er seiner Straße, den von Gott gewiesenen Weg. Den Vater vor Augen, den Himmel im Herzen, die Wahrheit im Munde, Gerechtigkeit der Gurt seiner Lenden, Demut das Diadem seiner Stirne. Hier endlich, hier ist das vollommene Opfer, welches Gott gefallen kann. Darum lautet es auch über ihm vom Anfang bis zum Ende seines Lebens: Du bist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe.

Aber wird uns im Blick auf ihn nicht erst recht unsere Schuld und Jämmerlichkeit bewußt? Fühlten wir je deutlicher die Erbärmlichkeit unserer Opfer als angesichts seines vollkommenen Opfers? Ja, das ist wahr. Und doch keimt Hoffnung in unsern Herzen, und doch werden wir nicht mutlos; denn Er hat uns nicht verstoßen. Er der Vollkommene bietet uns Unvollkommenen die Hand. „Komm", hat er gesprochen, „komm, folge mir nach! Ich nehme dich mit, aufwärts, himmelwärts!" Er hat noch Hoffnung für uns. Er hat geglaubt, daß aus Menschen, wie wir sind, noch etwas werden könne zu Gottes Ehre. Wie die Henne ihre Küchlein deckt mit ihren Flügeln, so deckt er uns vor dem alles Unreine verzehrenden Zorn. Er legt Fürbitte für uns ein: „Vater, ich will, daß wo ich bin, auch die bei mir seien, die du mir gegeben hast. Um meinetwillen, um meines vollkommenen Gehorsams willen laß auch ihnen, meinen Brüdern, das Licht deines Angesichts leuchten. Wo bei ihnen jetzt noch Schwäche ist, durch mich werden sie stark werden; wo bei ihnen noch Irrtum ist, in meinem Unterricht werden sie weise werden, wo bei ihnen noch Straucheln ist, an meiner Hand werden sie lernen gewisse Schritte tun!"

So stellt uns Jesus vor Gott. So finden wir um seines vollkommenen Opfers willen einen gnädigen Vater. Er macht uns Mut zum Glauben. (Ungenannt.)

VI.

Christus, der Erlöser.

In Christus ist das ewige Leben aus Gott in die Menschheit getreten. Dieses Leben war Tatsache in ihm. Er lebte immer

mit Gott, in einer tiefen, heiligen Gemeinschaft mit dem Vater. Er betete zum Vater, er vertraute dem Vater immer und allezeit. Er liebte den Vater von ganzem Herzen und es war seine Speise, des Vaters Willen zu tun. Er beugte sich unter den Ratschluß des Vaters in vollkommenem Gehorsam. Solcher Art war das ewige Leben in ihm. Dies ewige Leben bewahrte er in allen Versuchungen und Anfechtungen. Er bewahrte es und hielt es fest bis in den Tod, und durch die Auferstehung wurde es als das wirklich unauflösliche Leben offenbar, welches durch keinen Tod und durch keine Zeit kann zerstört werden. Als ein Leben nicht nur ewig und göttlich in seiner Art, sondern auch ewig, weil es als persönliches Leben den Tod überdauert und währet bis in Ewigkeit. Sein Kreuz und seine Auferstehung sind die vollendete Offenbarung des göttlichen Lebens zu dem wir bestimmt und berufen sind. Es zeigt auf einer Seite den Gegensatz, in welchem Gott und sein Leben steht zu allem, was diese Welt der Sünde und des Fleisches beschließt. Es zeigt auf der andern Seite die höchste ritterliche Energie, die um der Liebe willen im Gehorsam gegen den Vater das größte Opfer bringt.

Dies ewige Leben wird unser Leben in und mit der Entstehung des Glaubens. Es ist die größte Macht, die uns loslöst von der Macht der Welt und der Sünde. So wird Christus unser Erlöser. Das Keimen dieses neuen Lebens in uns ist ein ethisch psychologischer Vorgang, der im Glauben erlebt wird. Es ist ganz Gottes Werk, doch ohne Ausschluß der menschlichen Freiheit. Beides ist vereinigt, wie wenn ein sich entwickelnder Mensch durch den Einfluß eines großen und guten Menschen in neue Bahnen persönlichen Lebens gelenkt wird. (Schon Plato sagt, daß wir nicht durch Lehre, oder durch unsere eigene Natur, sondern durch den Einfluß der Götter zur Tugend gelangen, und daß der Umgang und die bloße Nähe eines göttlich gesinnten Mannes uns Kraft zum Guten gebe, wie man in der Nähe eines mutigen Kriegers selbst mutig werde.) Indem wir durch den Glauben in dies neue Leben versetzt werden und Gott finden, werden durch diese neue Kraft die Fesseln des alten Wesens gelöst. Das Innerste des Menschen wird durch das bestimmt, was

er am höchsten schätzt. So lange die Welt, Reichtum und Ehre und Lust unser Liebstes ist, sind wir gefesselt in Sünde und Fleisch. Wenn wir das höchste Gut des ewigen Lebens ergreifen, empfängt unser Leben neue Beweggründe und neue Ziele, also eine andere Richtung. Durch das überweltliche Gut sind wir aus dem Getriebe der Welt befreit und können unser Leben nach den ewigen Gottesgedanken gestalten. So kommt es zu einer Gemeinschaft des Todes und der Auferstehung Christi [1]).

Beispiel.

Die sündlichen Neigungen, weil sie an der Sinnlichkeit des Menschen halten, verbreiten sich von Adam aus durch die leibliche Abstammung; und auf mancherleiweise zur innersten eigenen Beschämung erkennt jedes Geschlecht in dem, welches unter ihm aufwächst, seine eigenen Fehler und Sünden wieder. Das geistige Leben, weil es von oben kommt, kann sich nicht mitteilen durch leibliche Abstammung . . ., aber geistig teilt es sich mit; und dieses Aufnehmen des sich von Christo aus mitteilenden Lebens ist eben der lebendige Glaube . . . In dieser Vereinigung des Lebens werden wir auch in der Tat gerecht, sind es geworden durch seinen Gehorsam, wie unvollkommen unser eigener auch sei, wie schwach unsere Nachbildung des seinigen; ja wir sind es und werden es ehe noch diese beginnt schon dadurch, daß wir ihn den unsrigen nennen, dadurch daß wir nicht mehr wollen selbst leben, sondern er in uns. Und indem wir ihn so . . anziehen oder uns in ihn pflanzen, so wird seine Gerechtigkeit die unsrige; aber auch nur in dieser Einheit des Lebens mit ihm werden wir gerecht durch seinen vollkommenen Gehorsam. Denn das ist es, was uns reizt, sein Leben zu dem unsrigen zu machen und uns mit ihm zu vereinigen. —

Denket, wenn Christus nicht wäre gehorsam gewesen bis zum Tode am Kreuz . . . . gäbe es dann eine Vergebung? gäbe es eine Gerechtigkeit vor Gott? Alles das wäre nicht . . . Der selbst an einem Ungehorsam teilgenommen hätte, in dem könnte keine

1) Vgl. Kaftan, Dogmatik S. 506 ff.

Gerechtigkeit dargeboten werden .... dann wäre es geblieben bei der Entfernung des Menschen von Gott, und dabei daß es keine Stätte der Gegenwart Gottes unter ihnen gäbe ... An seinem vollkommenen Gehorsam gegen Gott hängt alles dies .... Nun aber hatte Christus alles erfüllt und vollbracht, war treu geblieben bis zum Tode am Kreuz, so konnte nunmehr Gott diesen seinen geliebten Sohn des Wohlgefallens mit vollem Rechte darstellen zu einem Gnadenstuhl für das menschliche Geschlecht, auf daß nun alle gewiesen werden an die Fülle der Gottheit, die ihm einwohnte, um sich von ihm beseelen zu lassen zu der Liebe und dem Gehorsam, worin Gott die Gerechtigkeit darbietet. Wohl! Aber was sollte nun Gott in Beziehung auf die Sünde tun? Da entschloß er sich um dieser Gerechtigkeit willen die Sünde zu vergessen und sprach aus, nun sollte des Vergangenen nicht mehr gedacht werden, denn es sei alles neu geworden; nun, sagte er, ist die Vollkommenheit gefunden, die ich für sie als mein geistiges Ebenbild gewollt habe, nun ist sie da und des früheren soll nicht mehr gedacht werden .... In diesem seinem vollkommenen Gehorsam, in der Bewährung der göttlichen Kraft, die ihm mitgegeben war, darin ist die Vergebung, weil in ihrer Mitteilbarkeit die Gerechtigkeit ist, und darin ist auch die Sammlung der Menschen zu einem gemeinsamen Leben, in welchem sich was noch in ihnen übrig ist von der Sünde nicht wieder zu einem Leibe zusammenballe, sondern worin alles Natürliche sich immer mehr veredle durch die gegenseitigen Einwirkungen des göttlichen Lebens, in welchem er den vollkommenen Gehorsam gegen Gott bis zum Tode am Kreuz bewährt hat. —

Schleiermacher, Predigten, Bd. 3, S. 528 ff.



Moderne Theologie des alten Glaubens.

Von

W. Herrmann.

Die Ausführungen J. Kaftans über Methode und Ziele der Dogmatik in dieser Zeitschrift haben in ihr selbst noch kein Echo gefunden. Ich hätte besonderen Anlaß, darauf einzugehen, weil er an meiner Behandlung dogmatischer Fragen zu bemerken glaubt, daß dabei das protestantische Schriftprinzip ganz unter den Tisch falle. Es wäre möglich, daß grade das, was J. Kaftan als ein Verschwinden des protestantischen Schriftprinzips bei mir empfunden hat, die Durchführung der religiösen Tendenz dieses Gedankens wäre, zu der die Kirche sich leider nur durch die unabweisbare Arbeit der historischen Forschung bisweilen drängen läßt, während Aenderungen in dieser Beziehung nur Segen stiften können, wenn sie ohne einen solchen Zwang aus der freien Entfaltung des an dem Schriftwort sich nährenden Glaubens hervorgehen. J. Kaftan hat ganz richtig beobachtet, daß ich das Schriftprinzip der alten Dogmatik aufgebe. Trotzdem glaube ich damit den inneren Zusammenhang mit diesem Gedanken festzuhalten, während mir das bei den Versuchen, notgedrungene Aenderungen daran vorzunehmen, verloren zu gehen scheint.

Ich glaube nun aber auch, daß die ungeheuren Nöte dieser Zeit es uns verwehren, auf dem Boden methodologischer Erwägungen unsere Differenzen, sofern diese überhaupt der Rede wert sind, auszumachen. Vielleicht kommen einmal wieder ruhigere Zeiten, in denen die Theologen zu solchen Kämpfen ihre Federn

spitzen dürfen. Wir müssen uns an eine Arbeit machen, die in einer engeren Verbindung mit dem steht, was gegenwärtig in der evangelischen Kirche als ein Kampf um ihre Existenz empfunden wird. Auf diesen Boden werden die Fragen, in denen ich mich von J. Kaftan geschieden weiß, durch ein Buch seines Bruders Th. Kaftan gestellt. Indem ich mich mit ihm auseinandersetze, glaube ich eine hoch nötige Arbeit anzufangen, in der mir bessere folgen mögen.

Der Titel des Buches von Th. Kaftan ist der Titel für die Arbeit aller Theologen, die sich dessen bewußt sind, daß sie in ihrer Berufsarbeit Gott gehorchen sollen. Er wird daher gewiß nichts dagegen haben, wenn ich meine eigene Arbeit so benenne. Denn mit der Ueberschrift will ich nicht bloß ein Buch bezeichnen, über das hier gesprochen werden soll. Ich möchte mich vielmehr über das uns allen gesteckte Ziel aussprechen, freue mich aber, das in der Auseinandersetzung mit einem Buch tun zu können, dem ich viele Leser wünsche und an dem ich viel auszusetzen habe.

Daß wir eine moderne Theologie treiben, oder sie suchen müssen, wenn wir sie noch nicht haben, ist eine einfache Forderung des Gehorsams. Denn Gott hat uns in diese unsere Zeit versetzt. Damit ist dann freilich nicht ausgeschlossen, daß es eben deshalb notwendig werden könnte, auf eine Erneuerung der Theologie der Reformatoren auszugehen. Das ist vielmehr sehr wohl möglich. Aber wer das heute unternehmen wollte, müßte beweisen, daß grade diese Theologie, die sich im 16. Jahrhundert nicht durchsetzen konnte, eine für uns leichter vernehmliche Deutung des Evangeliums werden könnte. Möglich wäre das, aber nicht wahrscheinlich. Weder Luther noch Zwingli haben damals die Formen geprägt, in denen die Theologen sich das neugewonnene Verständnis des Evangeliums sichern konnten. Melanchthon und Calvin haben das geleistet. Wenn aber jetzt die Kraft ihres Werkes der Erschöpfung nahe ist, so wäre es doch höchst erstaunlich, wenn Formen, mit denen sie damals nicht auskommen konnten, für unsere Zeit geeignet sein sollten. Das allein darf man erwarten, daß religiöse Erkenntnisse, die den bahnbrechenden Propheten aufgegangen waren, und die damals in die Sprache der Theologen nicht gefaßt werden konnten, heute erst zu ihrer Wirkung kommen.

Ich kann mir deshalb von einer Rückkehr zu der Theologie der Reformatoren nicht viel versprechen. Wir können uns durch einen Denker einer fernen Vergangenheit fördern lassen in unserer eigenen Arbeit. Aber die Aufgabe dieser unserer Arbeit müssen wir uns selbst stellen. Sonst weichen wir grade in der Hauptsache von ihm ab, in der klaren Erfassung unserer eigenen Lage und unserer Pflicht.

Es ist nun sehr anzuerkennen, wie stark Th. Kaftan diese Pflicht hervorhebt. Noch erfreulicher ist es, daß er die oft beliebte Art einer modernen „positiven" Theologie, die auf eine Einübung in Rückzugsgefechte hinauskommt, gänzlich von sich weist. „Aus der Verquickung der alten Theologie mit dem alten Glauben erwächst fort und fort die Fragestellung, was sich mitten im Strom der Gegenwart von der alten theologischen Position noch halten lasse, wo und wie weit man angesichts des Gewichts der Gegengründe nachgeben müsse. Wird nun eine Forderung, wie die in dieser Schrift erhobene, in das Licht dieser Fragestellung gerückt, so kann es nicht anders sein, als daß diese Forderung als eine weder nötige noch gehörige erscheint, als ein unnötiges Maß von Nachgiebigkeit, als ein ungehöriges Maß von Respekt vor modernen Gedanken. Aber ich lehne eine Fragestellung wie die hier erwähnte überhaupt ab — sie ist in meinen Augen unwürdig und falsch — und vertrete meine Sache in einem ganz anderen Stil." Er will sich nicht darüber den Kopf zerbrechen, wie viele Stücke von der alten Theologie er notgedrungen aufgeben müsse. Denn er selbst gibt die alte Theologie auf, weil er nichts will als die Wahrheit, also die Dinge so sehen, wie wir sie mit den ehrlich gebrauchten geistigen Mitteln unserer Zeit erfassen, und dann sich fragen, wie mit dieser Wirklichkeit, die uns gegeben ist, der Glaube fertig wird, den das Wort Gottes schafft. Wir können nicht verkennen, daß sich daraus eine neue Theologie ergibt, in der der freie Trieb des alten Glaubens ist, der doch immer das Werk Gottes durch sein Wort und Wahrhaftigkeit des Menschen in Einem hat sein wollen. Dieses Programm ist vortrefflich. Wer die Theologie anders treiben will, wird, er mag rechts oder links oder gar in der Mitte stehen, den Anspruch, daß er damit dem Christentum der Reformation angehöre, nicht lange behaupten können.

Aber wir stehen damit nicht am Ende der schwersten Arbeit, sondern an ihrem Anfang. Niemand ist darüber klarer als Th. Kaftan selbst.

Neben ihm haben andere Theologen sich, wie es scheint, dieselbe Aufgabe gestellt, aber der Sache einen anderen Namen gegeben. Um R. Seeberg gruppierte Theologen reden von einer modernen positiven Theologie. Das Programm einer solchen ist bisher wohl am deutlichsten entwickelt in einem interessanten Aufsatz von R. Grützmacher in der „Neuen K. Z." 1904. Ich halte diesen Aufsatz für sehr beachtenswert. Wichtig ist auch der Name, der da für scheinbar dieselbe Sache gewählt ist.

Grützmacher sucht mit Seeberg eine moderne positive Theologie, oder meint sie vielmehr bereits in der Rüstung neuer Probleme vorführen zu können. „Die moderne positive Theologie besitzt schon konkrete Gestalt, weil sie über einen wirklichen Inhalt in Gestalt neuer Probleme und sie zu lösen suchender Antworten verfügt. Damit aber ist ihre Lebensfähigkeit erwiesen und der gute Sinn, der in ihrer Forderung liegt." Die Tatsache, daß eine neue Gestalt der Theologie mit neuen Problemen, deren Lösung bereits angebahnt ist, sich uns ankündigt, kann unserer freudigen Teilnahme sicher sein. Wir bedauern nur, daß die wichtige neue Erscheinung sich einen Namen beigelegt hat, der in dem kirchlichen Parteitreiben unserer Zeit abgegriffen ist und den guten Sinn, den er z. B. bei Baier hatte, längst verloren hat. Jetzt pflegt die kirchliche Gruppe, die diesen Namen für sich gebraucht, damit anzudeuten, daß sie im Dienst des Christentums stehe, während sie von ihren liberalen Gegnern annimmt, daß sie wissentlich oder unwissentlich darauf aus sind, das Christentum zu zersetzen. Einen Namen, der in solcher Weise durch die Parteileidenschaft kompromittiert ist, sollte doch eine Theologie, die die Ansprüche der Wissenschaft erhebt, nicht mit ihrem ernsthaften Werke verknüpfen.

Grade Grützmacher sollte das doch gar nicht nötig haben; denn er sieht ja in dem Anspruch der Wissenschaft eine der stärksten Waffen gegen seine Gegner. Die mit ihm verbundenen Theologen wollen nach seiner Mitteilung ein neues schaffen, weil ihr intellektuelles Bedürfnis bei den Theologen, die sonst modern sein

wollen, keine Befriedigung finde. Auf jeden Fall ist er aber mit diesen Theologen, bei denen er die Wissenschaft nicht zu ihrem Recht kommen sieht, durch ein anderes Bedürfnis verbunden; er will modern sein, wie sie. Aber grade in dieser Richtung meint er auch seinen Vorzug vor ihrer Haltung evident machen zu können. Er bemerkt ganz richtig, daß bei ihnen — er nennt besonders Bousset und Weinel — in dem Bilde des modernen Menschen, dem sie das Christentum nahe bringen wollen, die Züge von Kant und Goethe vereinigt zu sein pflegen. Gr. fügt dazu die bittere Bemerkung, darin zeige sich der Standpunkt des kleinen deutschen Professors, der wohl wisse, wie es auf seinem Schreibtisch, aber nicht, wie es in der Menschenwelt um ihn her aussehe. Er beweist dann eine schöne Vertrautheit mit den die Masse der modernen Gesellschaft beherrschenden Gedanken und Stimmungen. Nicht Kant und Goethe sieht er da als Führer, sondern Ibsen, Nietzsche, den Sozialismus, den Pessimismus, Tolstoi, Gorki, O. Wilde, die „Briefe, die ihn nicht erreichten". Das ist freilich eine etwas bunte Gesellschaft, aber man wird nicht leugnen können, daß die Masse unserer intellektuell und ästhetisch höher Gebildeten sich durch diese Schriftsteller und Richtungen vielmehr beschäftigt und bestimmt weiß, als durch jene beiden großen. Die moderne Theologie, die Gr. ablehnt, ist ihm nicht modern genug. Er denkt daran, daß die Masse der modernen Menschen vielmehr für den Mithraskultus zu haben sein würde, als für ethische Gesellschaften. Wenn überhaupt jetzt noch an eine Erlösung gedacht werde, so erwarte man sie nicht von sittlicher Energie, sondern von „mystisch metaphysischen" Kräften. Nicht auf eine Verminderung der Sündenerkenntnis und ein Fallenlassen einer wunderbaren Offenbarung dränge „die Moderne", sondern sie verlange, daß beides ihr mit den Mitteln ihrer Zeit so deutlich und zugänglich gemacht werde, wie möglich.

Niemand kann das mit größerer Freude lesen, als wir. Es ist ganz richtig, daß nicht selten Theologen den modernen Menschen, auf den sie wirken wollen, als ein Wesen ansehen, das ihre eigenen Neigungen und Bedürfnisse hat. Aber den Menschen, den man geistig fördern will, muß man kennen lernen, und die Aufzählung von Gr. kann sehr wohl dazu dienen, einem zu vergegenwärtigen, was

jetzt bei uns die Gemüter zu fesseln und zu erregen pflegt. Er hätte nur als ein Ergebnis seiner eigenen Beobachtungen mehr hervortreten lassen sollen, daß die so durch Geister sehr verschiedener Art erregten Menschen offenbar alles andere eher haben, als eine feste Lebensrichtung. Sie tragen in dieser Art von Reizbarkeit das deutliche Zeichen innerer Zerfahrenheit. Ist das aber so, dann ist es schwerlich wohlgetan, den Tendenzen, die augenblicklich stark bei ihnen hervortreten, in der Theologie zu folgen. Der Seelsorger mag daran anknüpfen, die Theologie dagegen ist in Gefahr, ihre Aufgabe zu verlieren und die Verwirrung zu steigern, wenn sie sich darauf einläßt. Die Theologie soll, wenn sie sich nicht selbst wertlos machen will, allein nach der Wahrheit fragen. Das wird ein Mann, der so stark, wie Gr. das intellektuelle Bedürfnis betont, am wenigsten verkennen. Es ist gewiß nur ein kleiner Beitrag, den die Theologie zum Gedeihen der Kirche liefern kann. Aber wenn dieser Beitrag lange ausbleibt, leidet doch das Leben der Religion Schaden. Wir müssen zu erfassen suchen, daß das, was wir als Religion festhalten wollen, Wahrheit ist. Lassen wir diesen Trieb, der sich in der Theologie entfalten soll, verdorren, so werden wir bald in dem, was wir für Religion halten, unsicher und ruhelos, also gottlos werden.

Dieser Gefahr wird bei der theologischen Aufgabe, die Gr. sich durch den modernen Menschen stellen läßt, nicht vorgebeugt. Er übernimmt die Aufgabe, diesen Leuten mit den geistigen Mitteln unserer Zeit die Sündenerkenntnis, der sie nicht ausweichen wollen, und die übernatürliche Offenbarung, nach der sie verlangen, nahe zu bringen. Aber ist denn die Sündenerkenntnis und die Offenbarungssehnsucht, die die Menschen, wie Gr. sagt, zum Mithraskultus disponiert, zu befestigen und zu befriedigen mit den geistigen Mitteln unserer Zeit, wenn dies die Mittel der Wissenschaft sein sollen? Ich fürchte, daß man diesen verworrenen Stimmungen nicht durch Wissenschaft Genüge tun wird, sondern durch ein Gerede von mystisch-metaphysischen Erlösungskräften, auf die sie auch nach der Meinung dieses allermodernsten Theologen gerichtet sind. Wenn ich Gr. richtig verstanden habe, so meint er selbst, daß in jenen verworrenen Stimmungen eine Saat für die römische Kirche reift. Das glaube ich freilich auch, daß

ein Mensch, der für das, was er Religion nennt, keine ernsteren Gründe kennt, als pessimistischen Rausch und die Verzweiflung an der ernsten Erkenntnis des Wirklichen, für Mithraskultus und Sakramentsaberglauben reif ist. Aber damit können wir nichts anfangen. Unsere Aufgabe kann dem gegenüber nur sein, daß wir die Ohnmacht dieses Wesens aufdecken, nicht aber, daß wir die darin liegenden Tendenzen mit den geistigen Mitteln unserer Zeit zu befriedigen suchen. Wie mir scheint, ist also Gr. an diesem Punkte wirklich zu modern. Den Menschen, die in diesem Chaos von Jammer und Unsinn unterzugehen drohen, können wir nur helfen, wenn wir das vertreten, woran sie gar nicht zu denken pflegen, die ernste Forderung der wirklichen Religion. Mit seiner Nachgiebigkeit gegen die „Moderne", bei der er so gut zu Hause ist, wird Gr. schwerlich eine moderne positive Theologie erreichen, mit der dem lutherischen Bekenntnis gedient wäre. Gr. ist wirklich vielleicht noch moderner als Weinel und Bousset — ich wage es nicht zu entscheiden — aber ein besserer Helfer für die Nöte dieser „Moderne" wird er dadurch nicht.

Aber man würde ihm Unrecht tun, wenn man sein Unternehmen nach seiner Bedeutung für diese praktische Aufgabe würdigen wollte. Er will eine Theologie, die nach einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit den aus dem modernen Geistesleben erwachsenden Problemen ringt. Diese Aufgabe versteht er allerdings nicht als so umfassend, wie man nach der Ankündigung meinen sollte. Er schränkt die Aufgabe folgendermaßen ein: „Entwicklung und Offenbarung macht den Inhalt der modernen positiven Theologie aus". Durch die richtige Bearbeitung dieser beiden Begriffe will er das wirkliche Verhältnis des Christentums zu den Tendenzen der geistigen Kultur wiedergewinnen. Der Rationalismus hatte um der Kultur willen das Recht der positiven Offenbarung aufgegeben. Aber auch die alte orthodoxe Theologie hat diesen Fehler keineswegs vermieden. In der Ausstattung der Vernunft mit natürlicher Gotteserkenntnis, in der Annahme eines angeborenen, die ganze Offenbarung des Dekalogs schon in sich fassenden Sittengesetzes, in der Verwendung der antiken Kardinaltugenden als der treffenden Ausdrucksformen auch für die christliche Sittlichkeit, in all diesen Stücken und noch in andern Punkten steckt

in der alten Dogmatik ein Stück kräftigen, der positiven Offenbarung widersprechenden Rationalismus (280). Bei der modernen Theologie eines Weinel und Bousset dagegen vermißt er das Verlangen, aus dem die moderne positive Theologie geboren wird, „nämlich das Verlangen nach einer Vermählung des Geisteslebens unserer Zeit mit den Offenbarungen des Evangeliums, weil beides für sie auf ganz verschiedenen Gebieten liegt." Bei dieser Stellungnahme steigt uns das Bedenken auf, ob sie wohl ganz klar ist. An der Orthodoxie wird getadelt, daß sie nicht scharf genug zwischen dem natürlichen Geistesleben und der Offenbarung geschieden habe. An einer Gruppe moderner Theologen dagegen wird getadelt, daß für sie die Religion und die Gedanken des modernen Geisteslebens auseinanderfallen, und daß sie deshalb ganz darauf verzichten, positive Beziehungen zwischen beiden herzustellen. Bekanntlich pflegt dieser Verzicht bei neueren Theologen oft zu bedeuten, daß sie eben die falsche Apologetik aufgeben wollen, durch die der orthodoxe Protestantismus ganz ebenso, wie die römische Kirche immer wieder in das Fahrwasser des seichtesten Rationalismus gekommen ist. Gr. macht es sich wirklich zu leicht, wenn er sich als seine Gegner neben der Orthodoxie und dem Rationalismus nur eine Theologie vergegenwärtigt, die nach seinem Bericht nur eine Religion der Stimmung kennt und auf den religiösen Gedanken oder die Wahrheit in der Religion keinen Wert legt. Ob er die Stellung von Weinel und Bousset damit richtig beschreibt, mögen diese ausmachen. Wir vertreten auf jeden Fall hier eine Religion, die Erkenntnis sein will, müssen aber seine moderne positive Theologie ablehnen, weil sie uns zu modern und zu veraltet ist. Wir meinen zu sehen, daß sie grade darin der von ihm geschilderten „Moderne" ähnelt, daß sie das Verlangen der Religion nach Wahrheit nicht zu seinem Recht kommen läßt. Sie teilt aber auf der andern Seite die Auffassung von der Religion, die in der Orthodoxie und im Rationalismus sich ausgelebt hat, und bringt es trotz des erfreulichen Mutes, mit dem er von den Problemen redet, nicht dazu, sich die Grundgedanken der Wissenschaft in ihrer Strenge zu vergegenwärtigen.

„Es gibt nichts, was auf ebenso festen Füßen stehen will, wie die Offenbarung". Das meint Gr. auch an der tatsächlichen

Herrschaft des Entwicklungsbegriffs in der modernen Wissenschaft vor Augen zu haben. Denn dieser bringe ja alles in Fluß. Aber damit macht sich Gr. ein Bild von der Wissenschaft zurecht, das der Wirklichkeit sehr unähnlich ist, das aber ihm wohl Mut machen kann, mit ihr fertig zu werden. Denn offenbar würde eine Wissenschaft, die in ihrer eigenen Arbeit nichts Festes sich vergegenwärtigte, sich in eine Skepsis aufgelöst haben, mit der die Ueberredung zu irgend einem „Glauben" leichtes Spiel haben würde. Aber eine solche Skepsis wäre keine Wissenschaft. Wer sich mit dieser auseinandersetzen will, darf sich nicht verschleiern, daß die Wissenschaft allerdings den Weg zur Erkenntnis kennen will, und den Verzicht der Sophisten auf wirkliche Erkenntnis herzhaft angreift. Die Wissenschaft erwächst daraus, daß das Bewußtsein, das sich nachweisbar wirkliche Dinge vorstellt, zugleich die Aufgabe übernimmt, den Zusammenhang dieser Dinge mit ihrer Umgebung zu erfassen. Diese Aufgabe eines Naturzusammenhanges ist der feste Boden der Wissenschaft, die sich um die Erkenntnis nachweisbar wirklicher Dinge bemüht. Die Wissenschaft, die dieser Aufgabe sich bewußt ist, meint auf sehr festen Füßen zu stehen, und sie erbringt einfach dadurch den Beweis für das Recht ihres Anspruchs, daß sie Ordnung in der Welt des Menschen schafft. Deshalb folgen ihr unwillkürlich selbst die, die von ihrer Unsicherheit und der alleinigen Sicherheit der Offenbarung reden.

Der Entwicklungsbegriff ist nun in der Wissenschaft eine einfache Ausprägung dieses notwendigen Strebens, das Wirkliche, das sie erfassen zu können meint, in dem Zusammenhang mit seiner Umgebung sich vorzustellen. Sobald wir daran denken, daß wir tatsächlich bestimmte Gruppen von Dingen als lebendig ansehen, setzen wir diese Dinge in Verbindung mit einfacheren Lebensformen, die ihnen vorangingen und ihre Entstehung vermittelten. Der Entwicklungsbegriff bedeutet hier gar nichts anderes als diese Zurückführung des reicher gestalteten Lebens auf seine einfacher gearteten Vorstufen. Solange er in Anwendung gebracht wird, wird das Leben als solches anerkannt. Dagegen gibt man die Vorstellung des Lebendigen auf, sobald man es nicht mehr auf einfacheres Leben zurückführt, sondern es aus der Vereinigung lebloser Bewegungen erklären will. Das berühmte Ziel physio-

logischer Laboratorien, das Geheimnis des Lebens zu entschleiern, bedeutet natürlich den Verzicht auf die Vorstellung des Lebens bei den Objekten ihrer Untersuchung. Aber wir Theologen sollten uns auf der anderen Seite auch hüten, den Dominanten Reinkes und ähnlichen Mitteln zur Erklärung organischen Lebens den Wert von ernsthaften wissenschaftlichen Gedanken beizulegen, wie es Gr. tut. Für die Biologen sind sie natürlich wertlos. Weshalb sollen wir uns aber dafür begeistern, da sie doch nichts weiter enthalten, als das etwas verhüllte Eingeständnis, daß niemand die Vorstellung des Lebendigen durch eine noch so komplizierte Anordnung materieller Bewegungen erschöpfen kann? Das kann man auch einfacher ausdrücken und ohne den Versuch, durch die Erfindung solcher Worte den Schein einer Erklärung dessen vorzutäuschen, was in seinem Begriffe als unerklärlich gedacht wird. Da könnte es uns schon besser gefallen, wenn ein anderer moderner Biolog, der den Durst seiner Seele nach einer Weltanschauung durch Naturwissenschaft befriedigen will, auf den allerdings ans Komische grenzenden Einfall kommt, das organische Leben sei autonom[1]). Denn damit wäre ja der uns sehr vertraute Gedanke berührt, daß wahrhaft lebendig nur der sittlich befreite Wille heißen könnte. Aber es dürfte doch dann auch daran gedacht werden, daß der Begriff des Lebens uns über das nachweisbar Wirkliche hinausführt und uns daran erinnert, daß wir mit den geistigen Mitteln der Naturwissenschaft als Menschen nicht auskommen.

Aber überall, wo diese Begriffe nicht mehr angewendet werden können, hört auch für uns die Möglichkeit auf, das Wirkliche, das wir zu sehen meinen, so vor andere zu stellen, daß sie es auch sehen müssen. Meinen wir also ein Leben zu kennen, das innere Selbständigkeit bedeutet, so denken wir etwas als wirklich, worauf wir weder den allgemeinen Gedanken der Naturordnung noch den Entwicklungsbegriff in seinem wissenschaftlichen Sinn beziehen können. Daß es so ist, bedarf keines Beweises. Denn innere Selbständigkeit denken, bedeutet doch, sich etwas vorstellen, was nicht in dem Zusammenhang mit anderem seinen Bestand hat, und nicht durch das, was an anderen Stellen geschah, ins Dasein

1) Vgl. Driesch.

trat, sondern eben durch sich selbst ist. Hat aber die bis zum Gedanken der inneren Selbständigkeit durchgeführte Vorstellung des Lebens diese Bedeutung, so liegt auf der Hand, daß jeder, der davon redet, sich eingestehen muß, daß er keine Mittel hat, andere zur Anerkennung dieser Wirklichkeit zu zwingen.

Diese Bescheidung wird uns abgenötigt durch die Festigkeit der wissenschaftlichen Begriffe. Die in der Wissenschaft erzeugten Begriffe der Naturordnung und der Entwicklung schließen in ihrem Geltungsbereich die Selbständigkeit aus, die wir da voraussetzen, wo wir wahrhaftiges Leben anerkennen. Dann scheint aber die Vorstellung von einer solchen Wirklichkeit auf schwachen Füßen zu stehen. Sie kann niemals in der Form eines wissenschaftlichen Beweises vor uns treten. Ein solches Eingeständnis möchte die moderne positive Theologie, wie so viele ihrer Vorgänger, umgehen. Deshalb ist sie von vornherein veraltet. Sie hat zwar innige Fühlung mit mancherlei moderner Literatur, aber an der Wirklichkeit und Macht der Wissenschaft meint sie vorbeizukönnen. Das erste aber, was wir von einer Theologie, die der geistigen Lage in unserer Zeit gerecht werden soll, verlangen müssen, ist die Erkenntnis, daß wir mit den Gedanken unserer sittlichen und religiösen Ueberzeugung die Ansprüche nicht erfüllen können, die die Wissenschaft an die Behauptung des Wirklichen stellt.

Im Vergleich mit dieser ernsten Sache ist der Versuch von Gr., die Gedanken des Glaubens und die Grundgedanken der Wissenschaft unserer Zeit in Einklang zu bringen, eine Spielerei, die sich sehr schlecht neben der Betonung seines Erkenntnisdranges ausnimmt, worin er sich über die in Skepsis und Gefühligkeit zerfließende Theologie anderer erheben will. Er meint das Nötige getan zu haben, wenn er daran erinnert, daß man bekanntlich bei der Vorstellung organischen Lebens ohne den Zweckbegriff nicht auskommt. Darin sieht er den Beweis dafür, daß die Wissenschaft selbst in die Bewegungen im Raume geistige Kräfte einführe. Das steigere sich noch auf dem Gebiet des geschichtlichen Lebens, denn hier würden ja mysteriöse Willensimpulse als in der Welt wirksam gedacht. Auf beiden Gebieten, auf dem des organischen Lebens und auf dem der Geschichte höre aber damit die Herrschaft des wissenschaftlichen Begriffs nicht auf, der

ihm am meisten imponiert hat, des Entwicklungsbegriffs. Die Entwicklung werde nun eben Zweckverwirklichung. Daß ein freier Wille nicht als Produkt, also wohl auch nicht als Entwicklungsprodukt gedacht werden kann, ist ihm glücklicherweise nicht eingefallen, denn sonst wäre die ganze moderne positive Theologie gar nicht zustande gekommen. Hat diese Theologie aber erst den freien Willen als eine in ihren Wirkungen evidente Kraft in der Welt der Wissenschaft untergebracht, so darf sie kühnlich fragen, ob denn das Eingreifen der Kräfte einer übernatürlichen Offenbarung in den Weltlauf größere Schwierigkeiten machen könne, als das mysteriöse Wirken des freien Willens. „Da doch auf Seiten der positiven Theologie feststeht, daß die Offenbarung für uns zugänglich und erhalten ist nur in der H. S.", so wird diese Versöhnung der Theologie mit der Wissenschaft durch den Hinweis darauf gekrönt, daß die Offenbarung selbst der Entwicklung unterliege.

Hierbei spricht der Begründer der modernen positiven Theologie sehr erfreuliche Erkenntnisse aus, von denen man nur wünschen möchte, daß sie in den Kreisen, die vor allem für eine positive Theologie im Sinn der Gemeindeorthodoxie interessiert sind, Eingang finden möchten. Er will die Bibel nicht als ein dogmatisches Kompendium angesehen wissen, das die uns genehmen Paragraphen überall beweise, mit der Erkenntnis Hofmanns, daß der Schriftbeweis dem wirklichen Verlauf der Offenbarung nachgehen müsse, will er endlich Ernst machen. H. Cremer in seiner „Paulinischen Rechtfertigungslehre" hat nach seiner Ansicht diese Erkenntnis ebenso unbenutzt gelassen, wie Harnack. Wenn dieser in dem Gleichnis vom verlorenen Sohn die paulinische Lehre nicht entdecken kann und deshalb diese als ein Hinausgehen über die Lehre Jesu beurteilt, so meint Gr. darin ebenso die Würdigung der in der Offenbarung sich vollziehenden Entwicklung vermissen zu sollen, wie in Cremers Versuchen, die paulinische Lehre bei den Synoptikern nachzuweisen. Besonders befangen in der Denkweise der alten Dogmatik ist aber nach seiner Meinung Fr. Delitzsch. Gr. hat dieses Urteil leider nicht weiter ausgeführt. Ich würde darin etwas sehr Richtiges finden, wenn er sagen wollte, daß in der Darstellung von Delitzsch die Beleuchtung des A. T. durch die Ergebnisse

der Assyriologie in der Tat so gewertet wird, wie es von dem Standpunkt der orthodoxen Anschauung von der H. Schrift erwartet werden müßte. Diese Entdeckungen führen ihn ja zu der Folgerung, daß die Bibel nicht mehr als ein von der übrigen Geschichte isoliertes Organ wunderbarer Offenbarung angesehen werden könne. Uns Theologen kam es wunderlich vor, daß das als ein epochemachendes Ergebnis der Assyriologie in die Welt gesetzt wurde, was von Theologen so oft gesagt war, daß niemand eine Freude daran hatte, es breit zu wiederholen. Aber wir können doch nicht leugnen, daß erst die Mitteilungen von Delitzsch in Wort und Bild vielen die Augen dafür geöffnet haben, daß auch die H. Schrift in der Geschichte steht und ohne historische Forschung, die den Zusammenhängen mit der geschichtlichen Umgebung nachgeht, in vielen Dingen mißverstanden werden muß. Ich vermute sogar, daß die moderne positive Theologie selbst sich im Stillen gegen diese Erkenntnis sträubt. Sie scheint deshalb so eifrig von einer Entwicklung, die sich durch alles erstreckte, zu reden, um nach diesem Zugeständnis an die „Moderne" um so ungestörter einen Teil der Geschichte so behandeln zu können, als wäre er in seinem Inhalt nicht durch seine Umgebung bestimmt. In diesem wichtigen Punkte hat auch Hofmann die Schranken der alten orthodoxen Auffassung unberührt gelassen. Die Offenbarung ist ihm wie seinen orthodoxen Gegnern eine Lehre, die in der Schrift in der Form von Berichten vergangener Ereignisse und von Verarbeitung dieser Berichte mitgeteilt ist. So ist es auch in der modernen positiven Theologie, die mit solchem Stolz auf die Enge der Orthodoxie und des Biblizismus herabsieht.

Ich empfinde die Gefahr, in die das evangelische Christentum durch die Wissenschaft unserer Zeit und besonders durch die historische Forschung gebracht wird, ebenso wie Gr., aber ich sehe nicht ein, was es uns helfen soll, wenn wir uns selbst und andere darauf hinweisen, daß wir auf unserm Gebiete auch mit dem Entwicklungsbegriff arbeiten können. Damit wird doch die Tatsache nicht beseitigt, daß unser Glaube Gedanken bildet, ohne die er nicht leben kann, die aber dem Grundgedanken der Wissenschaft, daß nur das Gesetzmäßige als ein wirkliches Ding festgestellt wird, widerstreiten. Gegen diese Gefahr gibt es nur ein Mittel, daß

wir ehrlich sagen können, unser Glaube erwachse nicht aus Willkür, sondern sei selbst ernste Erkenntnis, die aber allerdings nicht zu wissenschaftlicher Erkenntnis werden kann. Diesen Weg werden wir freilich nur finden, wenn wir Jesus Christus selbst kennen lernen. Dadurch allein wird es uns möglich, das feste Verhältnis zur Wissenschaft zu gewinnen und zu der ungeheuren Macht, die sie mit Recht über die Geister ausübt. Aber von diesem Wege ist die moderne positive Theologie, wie sie Gr. empfiehlt, weit entfernt. Er wagt rund heraus zu sagen, daß es uns unmöglich sei, Jesus selbst kennen zu lernen, denn von seinem innern Leben wüßten wir so gut wie nichts. Es ist mir freilich unverständlich, wie ein Mensch, der für die Kraft sittlicher Güte irgendwie empfänglich ist, sagen kann, daß ihm aus den Evangelien nicht ein erschütterndes Bild inneren Lebens anschaulich entgegentrete. Ich glaube daher, daß Gr. sich diese Erklärung, daß wir von dem innern Leben Jesu so gut wie nichts wüßten, nicht recht überlegt hat. Ich glaube auch den Anlaß dieser sonderbaren Erklärung zu kennen. Er möchte abwehren, daß wir aus Jesus ein Wesen machen, das wir mit unserm Vermögen erschöpfen können. Aber davor schützt Jesus sich selbst, wenn er sich uns offenbart. Es ist ein Irrtum des christologischen Dogmas, daß uns allein durch seine Begriffe der Eindruck der geheimnisvollen Größe Jesu gesichert werde. Es ist wohl möglich, daß die Formeln des Dogmas noch jetzt vielen dazu dienen, aber auf jeden Fall werden sie nur dem dazu dienen, der Jesus selbst kennt. Die Behauptung, daß wir Jesus selbst nicht kennen könnten, hat aber noch ein anderes Motiv. Bei dem Menschen, dem Jesus in der geschichtlichen Ueberlieferung offenbar geworden ist, kann die orthodoxe Dogmatik wohl noch ertragen werden, aber nicht mehr herrschen. Gr. aber hofft, daß die orthodoxe Dogmatik mit dem neuen, nicht grade schönen Anstrich, den er ihr gibt, wieder zur Herrschaft kommen könne. Das ist aber aussichtslos. In dem Kulturkreis des Protestantismus hat sich der Gedanke erschöpft, daß dem Menschen durch Lehren, die er als geoffenbart annehmen will, geholfen werden könne. Diese Erschöpfung des Kerngedankens der Orthodoxie wird aber vor allem dadurch bewirkt, daß Jesus Christus selbst den Menschen bekannt wird. Wenn Gr. wirklich der

Theologie des evangelischen Christentums helfen wollte, so hätte er darauf denken sollen, wie bei diesem Zerfall des Hauptstücks der alten Lehre die Gemeinde vor Schaden bewahrt werden könne. Im Vergleich damit sind die Fragen, die er berührt, von untergeordneter Bedeutung. Sollen sie aber ernstlich in Angriff genommen werden, so ist dabei eine Vertrautheit mit der Unterhaltungsliteratur des Tages viel weniger nötig, als eine scharfe Erfassung des wissenschaftlichen und des religiösen Erkennens in ihrer eigentümlichen Art. Davon findet sich in dieser modernen positiven Theologie keine Spur.

Wie ist es nun mit der modernen Theologie des alten Glaubens, die uns Th. Kaftan vorführt? Der Name seines Unternehmens gefällt uns besser. Denn wenn man, wie Gr., die eigene Theologie als positive bezeichnet, so gibt man natürlich zu verstehen, daß sie aufbauend wirken soll, während die des Gegners nur zerstören wolle. Eine solche Ausdrucksweise aber wirkt gewiß nicht aufbauend, weil sie den Gegner unnötig kränkt. Der Gegensatz von positiv und liberal hatte einen andern, sachlich begründeten Sinn, solange eine Theologie sich vordrängte, die für die Begründung religiöser Ueberzeugung durch geschichtliche Tatsachen kein Verständnis hatte. Gegenüber einer solchen Theologie konnte sich eine andere, die sich innerhalb eines geschichtlich bestimmten Anschauungskreises halten wollte, positiv nennen, ohne damit dem Gegner etwas anzuhängen, was ihn hätte verletzen können. Nun sind aber in der Gegenwart kaum noch Theologen zu finden, die sich für eine geschichtslose Religion erwärmen. Man kann es als ziemlich sicher hinstellen, daß für irgend eine Verknüpfung des geschichtlich Gegebenen mit dem gegenwärtigen Leben der Religion alle eintreten wollen. Ein Theolog wie Gr. nennt sich nun deshalb positiv, weil er von dem geschichtlich Gegebenen mehr mit dem gegenwärtigen Leben der Religion verbinden will, als andere. Aber das mehr oder weniger in dieser Beziehung läßt sich nicht gut als ein Grund prinzipieller Unterscheidung verwenden. Dagegen kann sehr wohl dazu dienen die Art, wie man etwas in der Geschichte Gegebenes in das gegenwärtige Leben der Religion hineinziehen will. Und unter diesem Gesichtspunkt dürfte sich zwischen Gr. und seinen liberalen Gegnern kein erheblicher Unter-

schied herausstellen. Gr. hat, wie mir scheint, keinen Grund, über die Gegner, die er als liberale besonders bekämpft, so zornig zu sein. Dagegen wendet er sich mit Recht gegen mich. Denn ich halte die Art, wie er die Geschichte religiös verwerten will, für den Grundirrtum, in dem sich die meisten evangelischen Theologen zu gemeinsamer Schädigung des evangelischen Christentums zusammenfinden.

Zu solchen Betrachtungen gibt das Unternehmen von Th. Kaftan zunächst keinen Anlaß. Sucht er eine moderne Theologie des alten Glaubens, so ist damit einfach ausgesprochen, daß er die alte Theologie im Kreise der modernen Wissenschaft nicht mehr für haltbar ansieht, aber den Glauben, den sie vertrat, auch vertreten will. Dieser rein sachlichen Haltung des Titels entspricht der Ton des Ganzen. Es fehlt nicht an der schärfsten Polemik; zu einer Ausführung von Wernle meint er sagen zu müssen, so spreche kein Christ, aber er hebt zugleich hervor, wie viel ein Theolog von Wernle lernen könne.

Ein weiterer Vorzug bei Kaftan ist, daß er die Gewalt und die Grenzen der wissenschaftlichen Erkenntnis ernsthaft in Betracht zieht. Er begnügt sich nicht damit, einen in weiteren Kreisen grade viel beachteten wissenschaftlichen Gedanken wie den Entwicklungsbegriff aufzugreifen und dann zu zeigen, daß sich auch der christliche Glaube in den Kreisen höherer Bildung sehen lassen könne, weil er ja den Begriff der Entwicklung auch auf seine Gegenstände anwenden wolle. Es ist ihm um die Wissenschaft selbst und nicht um das moderne Publikum und seine Moden zu tun. „Die Natur erkennen und ihre Gesetzmäßigkeit erkennen ist dasselbe", mit diesem Satze ist die Herrschaft des wissenschaftlichen Grundgedankens anerkannt. In der Natur kann nur das wirklich sein, was gesetzmäßig ist. Ich bin freilich nicht sicher, ob Kaftan damit auch alle darin enthaltenen Folgerungen übernimmt; aber es ist damit doch der Grundgedanke der Wissenschaft ausgesprochen, dem nichts abgebrochen werden kann. Was in der Natur als wirklich soll auftreten können, muß sich als gesetzmäßig legitimieren. Ohne Zweifel ist damit gesagt, daß jeder sinnlich faßbare oder als sinnlich faßbar vorgestellte Vorgang, er mag noch so ungewöhnlich sein, doch in demselben Sinne erklärbar ist, wie alle

andern, nämlich als ein unerschöpfliches Problem für die wissenschaftliche Forschung. Ohne Zweifel ist damit gesagt, daß es Wunder in dem Sinn der alten Theologie, nämlich als sinnlich faßbare Vorgänge, die nicht durch ihre räumliche und zeitliche Umgebung grenzenlos vermittelt wären, nicht geben kann. Daneben hebt Kaftan ebenfalls mit Recht hervor, daß die Naturerkenntnis nicht die ganze Wirklichkeit umspannt. Ich beanstande nur den Satz Kaftans, daß die Naturerkenntnis selbst diese ihre Begrenzung feststelle. Die Begrenzung der wissenschaftlichen Erkenntnis, die von dieser selbst festgestellt wird, kann nichts anderes bedeuten, als die Unerschöpflichkeit ihrer Probleme, oder die Unendlichkeit des Wirklichen, das sie als solches erfaßt. Ihre Leistung ist für sie selbst nur deshalb eine begrenzte, weil sie mit der Lösung ihrer Probleme immer neue entstehen sieht. Aber daß es noch eine andere Wirklichkeit gebe, als die so sich als unendliche Aufgabe der Forschung in gesetzmäßigem Zusammenhang ausbreitet, das kann keine Feststellung der Wissenschaft sein. Von einer Begrenzung durch eine ihr unfaßliche Wirklichkeit kann die Wissenschaft selbst nichts wissen, die ja eben unter dem Wirklichen das versteht, was als solches nachweisbar ist, weil es in seiner Wirklichkeit durch seine Gesetzmäßigkeit, also durch einen wissenschaftlichen Gedanken gesichert ist. Kaftan sagt mit Recht, daß ein Gottesbegriff, der aus der Erkenntnis der Welt erwächst, dem Menschen das nicht gewähren kann, was er schließlich immer bei seinem Gott suchen wird, ein Wesen, das ihm mit Wundern hilft [1]. Aber ist nicht damit eben ausgesprochen, daß die Wirklichkeit, die sich dem religiösen Glauben auftut, gar nicht in den Gesichtskreis der Wissenschaft treten kann? Dann müssen wir uns aber auch darein ergeben, daß uns keine Wissenschaft die Erkenntnis des Glaubens sichert, ja nicht einmal ihr Raum schaffen kann, wie

---

1) Ich teile auch die Trauer darüber, daß sich die einfältige Vorstellung, in der Religion habe nur ein aus dem Welterkennen erwachsener Gottesbegriff ein Recht, über unser Volk ausbreitet. Nur meine ich, daß die schwerste Schuld daran nicht die haben, die diesen Irrtum verfechten, sondern die, die dafür sorgen, daß er als eine Befreiung empfunden wird. Das tun aber alle die, die mit der kirchlichen Verkündigung von Gott die freie Arbeit der Wissenschaft einschränken wollen.

Kant es in Aussicht genommen hatte. Es ist Sache des Glaubens selbst, sich vor den Menschen, die ihn überhaupt verstehen können, als ernste Erkenntnis auszuweisen, es ist auch seine Sache, den Nachweis zu führen, daß zwar nicht das, was er erkennt, in der Welt der Wissenschaft stehen kann, wohl aber die Wissenschaft und ihre unendliche Welt in der Erkenntnis des Glaubens ihre Stelle findet. Es ist sehr erfreulich, wie K. in Kant den Philosophen des Protestantismus würdigt, als welcher der große Mann allerdings nicht erst durch F. Paulsen hingestellt ist. Aber das sehr ehrenwerte Streben Kants, der Religion durch die Wissenschaft des Welterkennens eine Wohnstätte zu eröffnen, wo dieses selbst nichts zu suchen habe, ist weder eine Blüte des Protestantismus, noch läßt es sich festhalten, wenn man die wissenschaftlichen Gedanken Kants durchdenkt, ohne sich durch das Interesse, das ihn bestimmte, beirren zu lassen. Die Theologie des Protestantismus hat allen Grund, sich der Wissenschaft Kants zu freuen, aber seinen Versuch, den Glauben des Christen zu schützen, abzulehnen. Denn ein Glaube, der eines solchen Schutzes bedarf, ist nicht der Glaube Luthers und ist überhaupt nicht Religion.

Aber trotz dieser Einwendungen bleibt die dankbare Freude daran, daß in diesem Buche ein so energischer Vertreter der kirchlichen Interessen die Wissenschaft in ihrem strengen Ernst als etwas dem Glauben Heiliges würdigt. Dazu befähigt ihn nicht bloß seine wissenschaftliche Bildung, sondern auch sein Verständnis des Glaubens. Die wichtigste Ausführung des Buches ist die Antwort auf die Frage: was heißt alter Glaube? Da er für diesen eine neue Theologie fordert, so ist vor allem darauf zu achten, ob er dabei wirklich nur Glauben schildert. Denn daß für den evangelischen Glauben eine neue Art von Theologie nötig werden kann, ist wohl denkbar. Dagegen kann ein alter Glaube, der nichts anderes wäre, als alte Theologie, durch eine neue nicht befreit, sondern nur abgelöst werden.

Kaftan beginnt mit dem Gegensatz, in dem sich der alte Glaube zu einem neuen befinde, der sich gegenwärtig unter uns ausbreite. Jenem sei Christus Objekt des Glaubens, diesem sei er sein erstes Subjekt. Damit meint er nun freilich den alten, im Licht der Schrift verstandenen Glauben nicht vollständig cha-

rakterisiert zu haben, aber ein Merkmal, an dem die beiden religiösen Gruppen kurz und bestimmt unterschieden werden könnten, meint er daran zu besitzen. Man begegnet dieser Auffassung auch sonst nicht selten. Es wird auch jedem einleuchten, daß die beiden Arten von Christentum, die sich in solcher Weise äußerlich unterscheiden lassen, auch innerlich weit auseinanderliegen. Trotzdem kann ich mir denken, daß der so gekennzeichnete neue Glaube aus dem so gekennzeichneten alten Glauben erwachsen kann. Es wird dann geschehen können, wenn der alte Glaube, dem Christus Objekt des Glaubens ist, auf die Frage, warum er dieses Objekt hat, sich selbst keine Antwort geben kann, die das Wahrheitsbedürfnis der Religion befriedigt. Denn dann kann trotz der Rede von einem Objekt des Glaubens das wirkliche Verhältnis des Christen zu Christus kein anderes sein, als allgemeine Anhänglichkeit an seine Person. Tiefer kann diese aber nicht begründet sein, als darin, daß in ihm der Held verehrt wird, der uns die Bahn gebrochen hat, und dem wir nachfolgen wollen. Es ist also in solchem Falle ein Fortschritt, wenn ein Christ, der eine andere Stellung zu Christus noch nicht gewinnen konnte, auch offen ausspricht, vor allem vor sich selbst, daß Christus ihm nicht Objekt des Glaubens ist. Darin hat Kaftan freilich recht, daß das ein sehr dürftiges Christentum ist, dem gegenüber der Glaube, der sich wirklich in der Lehrüberlieferung der christlichen Kirchen ausspricht, sehr reich erscheint. Aber dieses dürftige Christentum ist etwas unvergleichlich Großes neben einem Glauben mit den reichsten Objekten, wenn es aus der Kraft der Person Jesu stammt, dieses dagegen aus gedankenloser Gewohnheit oder überhaupt aus irgendwelchen irdischen Kräften.

Natürlich sage ich das nicht im Gegensatz zu Kaftan. Denn das meint er natürlich auch, das haben wir alle vom Pietismus und Rationalismus gelernt, falls es uns nicht möglich gewesen sein sollte, es aus der besten Ueberlieferung der Orthodoxie herauszuhören. Aber ich meine, wenn das richtig ist, so kommen wir eben nicht zu einer wirklichen prinzipiellen Unterscheidung der religiösen Art, wenn wir nur auf die Objekte des Glaubens sehen. Viel wichtiger ist die Art, wie der Glaube zu seinen Objekten kommt. Das ist nun aber grade eine Eigentümlichkeit der alten Theologie, das zu verkennen. Es ist ihr viel weniger darum zu

tun, zu zeigen, wie der Glaube freie selbständige Ueberzeugung sein könne, als dafür zu sorgen, daß der Bestand der Lehren, die die Reformatoren der H. Schrift entnommen hatten, vollständig erhalten blieb. Diese Eigentümlichkeit der alten Theologie des Protestantismus wird auch von Kaftan nicht verleugnet, und deshalb erreicht er es nicht, in seiner Ausführung über den alten Glauben wirklich den Glauben darzustellen.

Ich kann darüber um so ruhiger reden, weil ich das meiste von dem, was er als Inhalt des christlichen Glaubens darstellt, auch für mich in Anspruch nehme und dabei ebenso wie Kaftan nicht daran denke, einem Menschen, der ein Christ sein will, deshalb das Christentum abzusprechen, weil er nicht imstande ist, das alles als sein persönliches Eigentum auszusprechen.

Er entwickelt in einer musterhaft klaren Ausführung die Gedanken, deren Besitz den alten wahrhaftigen Glauben erlöster Christen konstituiere. Das erste ist, daß Gott dem Gläubigen der allmächtige Vater ist, der als die schöpferische Macht in allem Wirklichen dem einzelnen mit seiner Fürsorge nahe ist und deshalb Wunder tut. Daß man vermittelst der Begriffsverbindung absolute Persönlichkeit das noch nicht treffe, was der christliche Glaube unter Gott versteht, hebt Kaftan dabei mit Recht hervor. Das wichtigste ist mir aber die Bemerkung, es komme nicht darauf an, daß wir Gott begreifen, sondern daß wir seine Wirklichkeit erfassen. Ich wundere mich nur, daß Kaftan kein Bedürfnis gefühlt hat, dies mit dem andern Satze auszugleichen, den ich freilich für ebenso richtig halte, der Gott des christlichen Glaubens sei der Gott der Schrift. Denn das Festhalten an dem Gott der Schrift kann bekanntlich so verstanden werden, daß der wichtige Gedanke eines Erfassens der Wirklichkeit Gottes dabei verloren geht. Eine Beschränkung ist mir dabei noch aufgefallen, die ich für überflüssig und gefährlich halte. Er sagt, der Ausdruck, daß Gott den einzelnen liebe, dürfe nicht im Sinn menschlichen Liebesverkehrs verstanden werden; er bedeute vielmehr, daß Gott jeden einzelnen weiß, will und zum Ziele führt. Das erstere darf nicht ausgeschlossen werden, wenn nicht das Ganze seine individuelle Lebendigkeit verlieren soll. Aber es muß erfüllt sein von dem zweiten.

Das Ziel, zu dem Gott uns führen will, oder seine Gabe an uns faßt Kaftan mit Recht mit dem Gottesgedanken zusammen. Wir denken unsern Gott nur, wenn wir uns vorhalten, daß er uns selig machen will in seinem ewigen Reich, also in der Gemeinschaft mit andern und in der Unterwerfung unter seinen Willen. Daraus folgt dann, daß jeder Mensch, dem dieser Gott eine Wirklichkeit wird, darin sein Gericht kommen sieht. Wenn also trotzdem Gott dem Glauben der liebevolle Vater bleibt, so kann das nur deshalb geschehen, weil Gott uns in der Gegenwart die Vergebung der Sünden erleben läßt. Alles andere rückt schließlich als Aufgabe und Gegenstand der Sehnsucht in die Zukunft. Eine gegenwärtige Wirklichkeit bleibt uns Gott in seiner Gnade, oder als der, der uns Vergebung der Sünden erleben läßt.

Ist das aber so, so tritt darin die geschichtliche Bedingtheit des christlichen Gottesglaubens zu Tage. Dadurch, daß Jesus Christus, „dieser Mann der Geschichte" ihnen offenbar wird, gewinnen die Menschen, die Gott suchen, erst einen festen Grund ihres Glaubens. Religion hat es auch vor Christus gegeben und gibt es auch jetzt, wo man ihn nicht kennt. Aber eine innere Verbindung mit dem Gott unseres Glaubens haben wir nur durch ihn. Deshalb ist er uns der Mittler.

Ich brauche nicht zu sagen, wie sehr ich damit übereinstimme. Es ist ein ungeheurer Schaden an dem gegenwärtigen Leben des Protestantismus, daß das Verständnis dafür bei vielen Theologen zu schwinden beginnt. Die, welche den Gedanken der Mittlerschaft Jesu als etwas abgestorbenes behandeln, pflegen sich dabei als Gegner der Orthodoxie zu fühlen. Da wird dann wohl auch eine solche Uebertreibung, wie die Aeußerung Weinels gewagt, die Kaftan mitteilt, wer in Jesus den Mittler sehe, könne das nur, wenn er sich der Anselmischen Satisfaktionslehre verschriebe. Wenn er sagte, daß ein solcher Christ auch an der Anselmischen Lehre, deren schwere Verirrungen Harnack in seiner Dogmengeschichte sehr gut nachgewiesen hat, sich freuen könne, so wäre es richtig. Dasselbe aber können wir gegenüber den zahllosen anderen Versuchen, die Bedeutung des mittlerischen Werkes Jesu in Worte zu fassen, ebenfalls sagen. Wir freuen uns solcher Versuche des nach Klarheit ringenden Glaubens, ohne uns jemals ihre Mängel

zu verschleiern, sie mögen nun angestellt sein, von wem sie wollen. Aber vor allem halten wir an der von uns erlebten Tatsache der Mittlerschaft Jesu fest. Ohne sie wird uns unser Glaube an Gott unsicher, wir würden die Tatsache aus den Augen lassen, ohne die uns schließlich der Glaube an den allmächtigen Vater sinnlos werden muß. Wir dürfen aber auch hinzufügen, daß uns diese Tatsache der Mittlerschaft Jesu frei macht von den Banden der Orthodoxie, in denen die Theologen liegen bleiben, die um der orthodoxen Position möglichst kräftig zu widersprechen, den Gedanken der Mittlerschaft Jesu für ein wertloses Ueberbleibsel ausgeben. Diese beiden Gegner sind nämlich dann darin einig, daß es sich in der Religion um die Annahme oder Ablehnung von Gedanken allgemeiner Geltung handle. Nichts ist ihnen bei ihrer Vertretung der Religion sicherer, als diese Auffassung. Sie ist aber bei den Verehrern der Orthodoxie ebenso unwahr, wie bei ihren Kritikern. Durch die Masse der dabei angenommenen allgemeinen Gedanken wird sie nicht besser und nicht schlechter.

Dies ist nun ebenso gegen Kaftan zu sagen, wie gegen die von ihm bekämpften neueren Theologen. Der alte Glaube, den er darstellen will, wird hier bei ihm alte Theologie oder diese Verwechselung, die von Anfang an befürchtet werden mußte, stellt sich jetzt deutlich heraus. Der Glaube selbst, der ja auch für Kaftan einfach Zuversicht zu Gottes Macht und Gnade ist, kann unter der Mittlerschaft Jesu nichts anderes verstehen, als daß er uns diese Wirklichkeit Gottes faßbar mache, so daß wir durch ihn den Erweis der Macht und Gnade Gottes erleben. Deshalb hat der Glaube das dringende Bedürfnis, sich dessen bewußt zu werden, wie er das an Jesus erlebe und wie dadurch der Mensch ernst und froh werde. Eine Theologie, die diesem Bedürfnis dient, ist wirklich die Theologie des Glaubens. Dagegen die von Kaftan befolgte Theologie mag sonst vieles enthalten, was in die gegenwärtige Situation des christlichen Glaubens paßt. Das wollen wir gern hören. Ihrem Gesamtcharakter nach ist sie aber nicht eine Theologie des Glaubens, wie er in der H. Schrift sich ausspricht und in den Bekenntnissen der Reformation bezeugt ist, sondern sie ist eine Theologie der Ueberlieferung, wie die der protestantischen Orthodoxie und der römischen Kirche es auch ist.

Der Christ soll wissen, wodurch Christus ihm selbst der Mittler wird, der ihn zu Gott führt. Ein lutherisches Kirchenregiment hat freilich vor kurzem verfügt, so dürfe ein lutherischer Kandidat nicht reden, das sei eine verdächtige Ausdrucksweise. Aber es ist doch nicht denkbar, daß ein paulinisches Wort, das die einem Jünger Jesu geschenkte Versöhnung mit Gott ausdrückt, aus dem Sprachgebrauch der lutherischen Theologie herausgewiesen werden darf. Wir haben ohne Zweifel ein Heimatrecht im lutherischen Christentum, wenn wir wirklich bei Christus eine Antwort auf die Frage finden, wie er uns zu Gott führe. Luther hat für sich selbst nichts anderes gesucht als das. Und wenn er nun dessen froh war, daß er es im Glauben an Christus finde, wie hat er das ausgedrückt?

Kaftan kann sich mit Recht darauf berufen, daß Luther im wesentlichen dasselbe sagt, wie er. Für den modernen Lutheraner sind in der Mittlerschaft Jesu drei Momente zusammengefaßt, das heißt doch, daß drei Momente das bewirken, daß uns Christus der Mittler wird. Er wird es uns durch seine Gottessohnschaft, durch seinen Mittlertod und durch seine Auferweckung. Ohne Zweifel würde Luther das auch gesagt haben. Trotzdem kommt der tiefe Gegensatz zwischen Luther und seinem Epigonen in dem Satz zu Tage, der christliche Glaube habe sich immer gewußt „nicht als Produkt einer inneren Erfahrung, trotz der ausschlaggebenden Bedeutung, welche dieser für den individuellen Besitz des Glaubens eignet". Auch dieser Satz kann freilich im Sinne Luthers verstanden werden. Es kann sich darin sein Gegensatz zur Mystik ausdrücken, also der Gedanke, daß der Glaube, der dem Christen ein neues Leben gibt, nicht in der nur mit sich selbst beschäftigten Seele aufblüht. Luthers Meinung ist im Gegensatz dazu, daß der Mensch den Glauben, der ihn erlösen soll, nicht aus sich selbst herausspinnen könne. Der Glaube, der aus dem Christen wirklich ein neues Wesen macht, in seiner geistigen Art tief unterschieden von seiner Umgebung, die er als Welt empfindet, muß erlebt werden als die Wirkung einer Tatsache, die durch ihre Uebermacht den Menschen herausbringt aus der Art der Welt. Eine Tatsache aber, die das bewirken soll, muß man von dem, was uns sonst in der Welt begegnet, unterscheiden können, aber vor allem

muß man sie erleben. Also in der Besinnung auf eine Tatsache, die vor ihm selbst steht, erfaßt der Glaube Luthers seinen Grund. Daß Luther den Glauben und die durch ihn bewirkte Erlösung so verstanden hat, kann nur deshalb immer wieder von seinen Nachfolgern verdunkelt werden, weil Luther in der Tat im Gegensatz gegen die Mystiker vor der Berufung auf die innere Erfahrung eindringlich zu warnen pflegt. Er weist den Glauben mit seinem Verlangen nach Gewißheit auf das Wort der Schrift und die in ihm gegebenen Tatsachen.

Daß Luther mit seiner Warnung, den Glauben auf innere Erfahrung zu gründen, nicht etwa sagen wollte, der Glaube müsse als die Annahme gegebener Lehren und Berichte zustande kommen, folgt ja einfach daraus, daß ihm der Glaube selbst die innere Umwandlung bedeutet, in der der Mensch zu einem neuen Wesen erhoben wird. Ein solcher Glaube knüpft natürlich die innere Umwandlung, als die er sich darstellt, an das Erleben von Tatsachen, die eine solche Umwandlung bewirkten. Wenn er nun zugleich den den Menschen erlösenden Glauben an Gott auf die Gottessohnschaft, den Mittlertod und die Auferweckung Jesu gegründet dachte, so haben ihn eben diese Dinge als Tatsachen berührt. Wer also hierin dieselbe Haltung einnehmen will, wie Luther, muß sich nicht etwa bemühen, die Lehren und Berichte mit solchem Inhalt für wahr zu halten. Solchen Christen, wie Luther, hat diese Bemühung ganz fern gelegen. Denn ihnen war die Wirklichkeit dessen, was die heilige Schrift in ihren Lehren und Berichten als wirklich hinstellte, selbstverständlich. Wer an ihrem Christentum teilnehmen will, muß sich vielmehr zuerst fragen, ob auch ihn das alles als zweifellose Tatsache berührt. Das werden heute wenige zu behaupten wagen. Müssen wir nun deshalb sagen, daß wir von Luthers Glauben geschieden sind? Müssen wir uns, wenn wir uns das ehrlich eingestehen, auch sagen, daß unser Glaube dann im Vergleich zu dem seinen ein neuer sein würde?

Wir haben auf jeden Fall dieselbe Geistesart wie Luther, wenn wir unsere persönliche Ueberzeugung ebenso wie er in Wahrhaftigkeit gewinnen wollen. Das geschieht aber nur, wenn wir in ihr aufrichtig unsern eigenen Erlebnissen folgen. Wir

sollen nicht in der Hoffnung, einen Halt daran zu gewinnen, uns dem unterwerfen, was uns tatsächlich innerlich nicht bezwingt. Die lebendigen Kräfte wirklicher Ueberzeugung entspringen immer nur in diesem Lebensvorgang. Bei dem, was für mich selbst ein totes kraftloses Ding und nicht eine Macht ist, die mich durch ihr Wirken auf mich zu selbständigem Leben bringt, werde ich vergeblich die Befriedigung meines tiefsten Lebensbedürfnisses suchen. Ein Wesen, das sich in dieser Welt des Todes nach der Zuversicht des wahrhaft Lebendigen sehnt, kann nur darin Hilfe finden, daß es in zweifelloser Erfahrung einem übermächtig Lebendigen begegnet. Deshalb finde ich die geistige Art Luthers, die von dieser Gewißheit getragen ist, in dem Leben des katholischen Volkes, sofern ihm wirklich seine Kirche ein solches geheimnisvoll Lebendiges ist. Daß das tatsächlich bei vielen der Fall ist, dürfen wir nicht bezweifeln. Dann stehen aber, wie es scheint, diese katholischen Volksmassen in dem, was in der Religion das wichtigste ist, dem Reformator näher, als die meisten von denen, die sich treu zur evangelischen Kirche halten. Diese vertreten freilich insofern eine weit höhere Stufe der Religion, als sie nur einer geistigen Macht unterworfen sein wollen, in deren Verständnis sie allmählich hineinwachsen. Darin erweisen sie sich als Abkömmlinge Luthers, der ohne Zweifel das an dem katholischen Christentum seiner Zeit vermißte. Er sah hier nicht das herrschen, was die Herzen faßte und die Gewissen bezwang, sondern eine Kirche, die wie ein zucht- und rechtloser Staat die Massen zum besten weniger bedrückte. Aber jetzt ist wenigstens in Deutschland die katholische Kirche hierin anders geworden. Wir würden uns über die religiösen Machtverhältnisse in unserm Volke sehr zu unserm Schaden täuschen, wenn wir verkennen wollten, daß die römische Kirche jetzt hier im wesentlichen herrscht, weil sie erhebliche geistige Kräfte im Dienst des Volkes in Bewegung setzt. Ihre Seelsorge mag uns oft als schändliche Bevormundung und Bedrückung erscheinen, im ganzen entspricht sie doch den geistigen Bedürfnissen des katholischen Volkes und vor allem dient sie in der Regel nicht der Selbstsucht des Klerus, sondern ist ein Werk seines Pflichtgefühls. Wir müssen auch zugeben, daß die römischen Theologen mit Recht davon reden, daß auch bei ihnen die Menschen, die sich

zunächst dem Zwange der Kirche fügen, dazu angehalten werden sollen, die geistigen Mächte, die ihnen diese Kirche nahe bringt, immer mehr in ihrem Recht zu verstehen. Und nun sollen wir schließlich noch zugeben, daß auch das, was in der Religion das wichtigste ist, den breiten Massen vernehmlicher werde als bei uns, nämlich die Wahrheit, daß nur eine uns gegenwärtig bezwingende Macht eine persönliche Ueberzeugung, die uns trägt, in uns begründen kann.

Was bleibt denn dann noch übrig von der Ueberlegenheit, deren wir uns gegenüber dem Katholizismus bewußt zu sein glauben? Nun zunächst die stärkere Bereitschaft, lernen zu wollen, nicht zum mindesten auch von unseren Gegnern. In den Versuchen, neue Wege der Theologie zu finden, die sich jetzt bei den konservativsten Gruppen regen, tritt ja das auch erfreulich hervor. Vor allem aber handelt es sich um ein glorreiches Erbe der Reformation. Es ist das, was vom Protestantismus allein eine Kulturmacht geworden ist, die sich mit der von der katholischen Kirche ausgeübten Zucht vergleichen läßt. Auf die protestantischen Völker hat viel tiefer als die Lehre der Reformatoren das gewirkt, was in ihrem heldenmütigen Eintreten für das als wahr erkannte wie eine Sonne aufging, die Macht des selbständigen Gewissens. Ueber die Rechtfertigungslehre der Reformatoren streiten die Theologen, nicht einmal die „positiven“ sind darüber einig, wie Cremers Buch über die Rechtfertigungslehre und sein Schicksal gezeigt hat. Bei diesem Schauspiel kann uns trösten, daß der religiöse Kern dieser Lehre in dem Herzen des evangelischen Volkes aufgegangen ist. Theologen, die sonst weit auseinandergehen, finden sich darin zusammen. Ritschl's Liebling unter den evangelischen Liedern war „Ist Gott für mich, so trete gleich alles wider mich“; und wir dürfen wohl annehmen, daß auch seine bittersten Gegner ihm darin zustimmen werden, daß in diesem Liede der einfache religiöse Gehalt der Rechtfertigungslehre der Reformatoren herrlich ausgesprochen ist. In dem evangelischen Volke hat sich trotz der Orthodoxie, die ihn nicht verständlich machen konnte, und trotz des Rationalismus, der ihn begraben wollte, der Gedanke in Kraft erhalten, daß die Erinnerung an Christus einem Menschen den Mut geben kann, eine Zuversicht zu dem heiligen Gott zu fassen.

Das steht aber in engem Zusammenhange mit dem, was die Reformatoren nicht durch ihre Lehre, sondern durch ihre Tat unserm Volke enthüllt haben, mit der Selbständigkeit des Gewissens oder der sittlichen Erkenntnis, wo sie überhaupt erwacht. Denn die Wahrheit jenes religiösen Gehalts der Rechtfertigungslehre kann nur einem Menschen einleuchten, der in der Selbständigkeit seiner sittlichen Erkenntnis den unerbittlichen Zwang erleidet, sich selbst verurteilen zu müssen. Einem solchen Menschen wird die Religion notwendig einmal zur Furcht vor dem Gericht. Deshalb gibt es für den sittlich freien und religiös lebendigen Menschen Nöte, aus denen ihn nichts retten könnte, wenn ihm nicht möglich wird, sich an irgend etwas so aufzurichten, wie wir an der Gestalt Jesu.

Aus der nicht ein für alle mal besessenen, geschweige denn angeborenen, aber immer wieder als Aufgabe erfaßten Selbständigkeit der sittlichen Erkenntnis richtet sich vor uns als eine unleugbare Tatsache das auf, daß das Ende unserer Anstrengungen doch schließlich der Zwang ist, uns selbst verurteilen zu müssen. Durch das Verständnis der sittlichen Freiheit und die dadurch erreichbare Erkenntnis dieser Tatsache ist das evangelische Christentum dem katholischen überlegen. Wir sind freilich überzeugt, daß diese inneren Vorgänge auch dem katholischen Christentum nicht gänzlich unbekannt sind, wir würden es sonst überhaupt nicht für Christentum halten. Aber das alles bleibt dort verkümmert, weil sie es höchstens zu dem flachen und praktisch wertlosen Gedanken bringen, die sittliche Erkenntnis sei dem Menschen angeboren, aber die Aufgabe, in jedem Moment als ein sittlich selbständiges Wesen zu handeln, jämmerlich liegen lassen.

Nun sollte man meinen, wenn dem evangelischen Christen das als eine Tatsache vor Augen steht und nicht etwa bloß als Inhalt einer Lehre für wahr gehalten wird, dann müßte nun hier erst recht das Verlangen unabweisbar hervorbrechen, aus dieser Not befreit zu werden, wiederum durch eine Tatsache, in der das Verderben sich auflöst. Das ist aber bisher nicht der Fall. Namentlich im Luthertum hat die geschichtlich notwendige Illusion der reinen Lehre das religiöse Verständnis so abgestumpft, daß jenes für den religiös Lebendigen selbstverständliche wenigstens in der Theologie nicht zum Ausdruck gelangte. Eine Illusion ist die

reine Lehre, wenn sie, wie hier, den Sinn hat, daß die Gedanken der lebendigen Religion in einen unveränderlichen Ausdruck gezwängt werden können. Geschichtlich notwendig war diese Illusion, solange man die geistige Macht, das Wort Gottes, dem man allein unterworfen sein wollte, sich nur vorstellen konnte als eine Summe von Gedanken, die alle in allen gleich sein sollten. Wird das Heil an eine solche Summe von Gedanken geknüpft gedacht, so sperrt man sich gegen die Wahrheit ab, daß die persönliche Ueberzeugung, in der der Mensch über seine inneren Nöte hinauskommen will, Wunsch oder Forderung bleibt, wenn sie nicht in einem befreienden Erlebnis entspringt, das wir als ein bleibendes Element unserer Existenz erfassen können. Die Religion bleibt Wunsch oder Forderung, also nicht Auflösung sondern Ausdruck unserer Not, wenn sie in der Annahme von Gedanken bestehen soll. Man nimmt solche Gedanken an, weil man gern darauf hört, es gebe ein untrügliches Gotteswort, das uns aus der Verworrenheit unserer Wege und der Finsternis unserer Gedanken herausbringen könne. Ist die Religion so begründet, so kann sie freilich auch dann eine große Stärke haben. Eine Hoffnung auf jenseitiges Glück kann sie erzeugen, die das gegenwärtige Leid überwindet und mutig in den Tod geht. Aber natürlich kann sie das nicht leisten, was nur in wahrhaftiger Erkenntnis gewonnen werden kann, da sie selbst nicht wahrhaftige Erkenntnis ist. Sie kann daher den Menschen, der vor der Tatsache steht, daß er sich nicht von dem Bösen lösen kann, weil er es nicht einmal zu aufrichtiger Reue bringt, nicht befreien. Steht ein Mensch vor dieser Tatsache, so hat er daran wahrhaftige Erkenntnis, aber freilich nicht eine solche, die er andern mitteilen könnte. Daß es wirklich mit ihm so steht, davon kann ja doch kein anderer eine Anschauung haben. Er hat also daran eine subjektive, nicht eine mitteilbare, oder objektive Erkenntnis. Weil es wahrhaftige Erkenntnis ist, deshalb können wir sie durch keinen Wunsch und keine willkürliche Behauptung beseitigen. Das hatte Luther erfahren, als er, ergriffen von der Tatsache, daß sein böser Wille aus allen seinen Versuchen, wirkliche Reue fertig zu bringen, immer wieder herauswuchs, bei dem römischen Bußsakrament Hilfe suchte. Weder sein Verlangen, die Qual los zu werden, half ihm etwas, noch

die Behauptung der Kirche, mit dem Absolutionswort des Priesters sei das Vergangene abgetan und die Kraft zum Anfang eines neuen Lebens gewonnen. Weil es subjektive Erkenntnis ist, die nur den einzelnen betrifft, ist es unmöglich, sie durch Gedanken überwinden zu wollen, die man mit Recht oder Unrecht als allgemein gültig ansieht. Das Gegenteil eines eigenen Erlebnisses kann ich mir nicht durch einen allgemeingültigen Gedanken zur Wirklichkeit machen. Daß das doch gehe, ist der allem Dogma zu Grunde liegende aber auch von den meisten Gegnern des Dogmas kultivierte uralte Irrtum. Eine als allgemeingültig hingestellte Heilslehre soll uns, wenn wir sie annehmen, von einem Unheil, das wir selbst erleben, befreien. Dieser Irrtum der alten Kirche ist als ein verhängnisvolles Erbe vom Protestantismus übernommen. Wir wollen uns hier nicht um die historische Rechtfertigung dieses Vorgangs kümmern, auch nicht um die Frage, wie diesem schweren Schaden ein Gegengewicht durch das protestantische Schriftprinzip gegeben wird. Wir wollen uns aber die dadurch in das Verständnis der Religion oder des Glaubens gebrachte Verderbnis vergegenwärtigen.

Das können wir aber nicht besser tun, als an den feinen Ausführungen Kaftans über die Mittlerschaft Jesu. Kaftan sagt, daß er darin unveräußerlichen Inhalt des alten Glaubens wiedergebe. Wir würden die christliche Erkenntnis Gottes nicht haben können, wenn uns das verloren ginge, was wir an Christus haben. Er spricht damit den alten Gegensatz des in der Reformation begründeten und von der Orthodoxie bewahrten evangelischen Christentums zum Rationalismus aus. Aber auf der einen Seite scheint es mir eine Ueberspannung des Richtigen zu sein, wenn man der rationalistischen Auffassung den notwendigen Verlust des christlichen Gottesglaubens vorrechnet. Auch da, wo auf die mittlerische Stellung Jesu nicht ausdrücklich reflektiert wird, können doch wahrlich den Menschen, zu denen Gott noch heute in mancherlei Weise redet, viele Dinge ans Herz dringen, durch die ihr Glaube an Gott aufrichtig und stark wird. Oft werden das Spuren dessen sein, was durch Christus in die Welt gekommen ist. Solchen Menschen zu sagen, ihr Glaube an Gott habe keinen rechten Grund, ist unbillig. Allerdings kommt sehr viel darauf an, daß wir deut-

lich sagen können, wodurch der Glaube an Gott wahrhaftig wird. Aber mit dem Unterschied zwischen rationalistischer und orthodoxer Auffassung hat das weniger zu tun, als Kaftan meint. Wir müssen der rationalistischen Frömmigkeit gegenüber zu dem Zugeständnis bereit sein, daß die geistigen Bedürfnisse, die darüber hinausdrängen und nur in dem reicheren Christentum der Reformation ihre Befriedigung finden, nicht gewaltsam geweckt werden können, sondern auf ihre Stunde in jedem Menschenleben warten. Es ist auch nicht so, wie Kaftan es darstellt, daß der rationalistische Glaube an Gott haltlos sein müßte, weil er mit der Lehre, daß Gott uns um Christi willen die Sünden vergibt, noch nichts anfangen kann. Haltlos kann freilich der Glaube eines Rationalisten sein, aber der eines orthodox gefärbten Christen auch. Und der Grund der Haltlosigkeit ist dann bei beiden dasselbe Verhalten und derselbe Mangel. Bei Kaftan aber wird dieser Schaden nicht nur nicht kenntlich gemacht, sondern in seiner theologischen Theorie drängen sich ebenfalls die verkehrten Gedankenbildungen hervor, zu denen ein Christ unwillkürlich greift, wenn ihm der wirkliche Grund seines Glaubens an Gott verborgen geblieben ist.

Er spricht S. 44 seinen Gegensatz zu dem Rationalismus ebenso aus, wie ich es tun könnte. „Woher wissen wir ohne Christus von göttlicher Gnade, von todüberwindendem Leben, von einem Vatergott?" „Ernsthafte Leute verweisen uns auf ihn selbst, auf Gott, und sagen: ein edler Mensch verzeiht dem, der sich ihm reuig naht, wie dann nicht Gott? Wenn wir nach sonderlicher Gnadenoffenbarung fragen, unterliegen wir dann in ihren Augen dem Verdacht, wir dächten zu menschlich von Gott. Ich will hier nicht die Gegenfrage stellen, ob nicht vielleicht sie es sind, die in Wirklichkeit zu menschlich von Gott denken, allzu menschlich. Es liegt ja in dem, was sie sagen, ein Moment der Wahrheit. Aber das ist dann die Frage, woher wissen sie von einem persönlichen, uns in Gnaden zugewandten Gott?" So muß man sie in der Tat fragen, nicht um ihren Glauben zu zerstören, sondern um ihnen seinen wirklichen Grund zum Bewußtsein zu bringen. Aber wie wird denn nun bei Kaftan die den Glauben begründende Kraft Christi dargestellt? In der Form einer Lehre über ihn. Es handelt sich vor allem darum, wie einem Christen die

entscheidende Bedeutung des Todes Jesu für die Kraft seines Glaubens, ihm wirklich zu helfen, zum Bewußtsein kommt. Kaftan meint mit vielen, das geschehe dadurch, daß der Christ die Abkunft Jesu von Gott „glaubensmäßig" ergreife. Er spricht auch davon, daß uns die Auferweckung Jesu gewiß sein müsse. Ohne Zweifel wird dabei auch an ein „glaubensmäßiges" Ergreifen dieser Tatsache gedacht, aber in beiden Fällen suchen wir vergeblich nach einer verständlichen Auskunft darüber, was damit gemeint ist.

Schwerlich wird es heute viele Theologen geben, die diese Frage unterdrücken können, wenn sie von einem „glaubensmäßigen" Ergreifen eines Lehrinhalts oder einer berichteten Tatsache hören. Früher war das freilich anders, zur Zeit der Reformatoren, unter der Herrschaft der Orthodoxie bis in unsere Tage hinein brauchte ein solches Bedürfnis nicht zu erwachen. Damals und da war und ist dazu kein Anlaß. Wenn es über jeden Zweifel erhabene Sitte ist, solche Dinge zu der Wirklichkeit zu rechnen, in der man sich bewegt, so wird man die Aufforderung, sie glaubensmäßig zu ergreifen, so verstehen, daß man diese Tatsachen beherzigen und für sein inneres Leben verwerten soll. Bei uns ist es anders; ob wir das für ein Unglück halten oder nicht, ändert an der Tatsache nichts. Ihr dürfen wir uns nicht verschließen, wenn wir uns nicht zwecklosen Selbsttäuschungen überlassen wollen. Wie es unsern Vätern natürlich war, das alles als wahr und wirklich anzusehen, so ist es für uns natürlich, zu fragen, was uns die Möglichkeit oder das Recht gibt, solche Vorstellungen aufzunehmen. Bei uns wäre es eine künstliche Verdrehung unserer inneren Stellung, wenn wir diese Frage unterdrückten. Wenn andere sich dessen schuldig machen, so muß das für uns Theologen ganz unmöglich sein. Denn wenn wir nicht so tapfer die Wahrheit wollen, wie es Kaftan höchst erfreulich verschiedene male ausdrückt, so werden wir zwar für die Sicherung der überlieferten Dogmatik in dem kirchlichen Betriebe sorgen können, aber nicht für die Menschen, die gegenwärtig ihr Leben suchen. Wir müssen also eine Antwort auf die Frage fordern, was das heißt, „glaubensmäßig" eine Verkündigung dieses Inhaltes aufzunehmen. Kaftan fordert zwar, daß eine solche Aufnahme stattfinden solle, aber dann beschreibt er nur den Inhalt der Lehre und entwickelt ihren

Wert für den Christen. Soll nun damit die Antwort auf die auch für ihn unabweisbare Frage gegeben sein, so würde das doch heißen, daß der Wert dieser Vorstellungen uns ihre Wahrheit verbürge. Nur die Tatsache würde noch dazu kommen, daß andere in der christlichen Gemeinde so gedacht haben und denken. Aber damit würden wir uns doch nur die geistige Situation vortäuschen, die vor dem Erwachen der Frage bestand, für uns also in Wahrheit nicht mehr besteht. Wem es einmal aufs Gewissen gefallen ist, was ihm ein Recht gebe, so zu denken, wie er es von andern hört, kann durch den Hinweis darauf, daß andere so denken, und durch die Tatsache, daß er es auch gern möchte, nicht mehr beschwichtigt werden.

Kaftan aber verfährt so, das müssen wir um so schärfer hervorheben, je dankbarer wir anerkennen, wie fein er die Bedeutung der Gedanken der Gottessohnschaft Jesu, seines Mittlertodes und seiner Auferweckung für den Christen entwickelt. Der erste Gedanke bedeutet, daß uns in Jesus Gott selbst begegnet, daß Jesus uns also die Erkenntnis Gottes nicht bloß in einer Verkündigung ausspricht, sondern sie uns in „persönlicher Offenbarung" erschließt. Damit ist in der Tat das Wichtigste gesagt. Die Erlösung durch Christus läßt sich von seiner Person nicht ablösen, sie geschieht weder durch die Mitteilung einer Lehre, noch durch von ihm begründete Institutionen, sondern durch „persönliche Offenbarung", d. h. doch durch den von ihm gewollten Eindruck seiner Person auf andere. Hier macht Kaftan nun aber Halt, weil ihm die Besorgnis kommt, er gerate dadurch in die Nähe von Theologen, von denen er sich fern halten wolle und müsse. Er sagt, es gebe eine neugläubige Theologie, die beständig mit dem Eindruck, den Jesus gemacht hat, operiere. Er findet darin die Wahrheit, daß es dieser Eindruck war, und nichts anderes, woraus der Christusglaube und damit das Christentum geboren wurde. Aber er tadelt, daß nun nicht die Gesamterscheinung Jesu als Urheberin dieses Eindrucks gewertet werde, sondern allein der religiös sittliche Eindruck, den Jesus auf seine Jünger gemacht hatte. Die Wunder Jesu und seine Auferweckung müßten dazu genommen werden, vor allem die Offenbarung der Tatsache, daß er „von oben ist". Mit seinen Gegnern läßt er sich also in einen Streit darüber ein,

ob die Entstehung des Christentums ohne die Voraussetzung jener drei Tatsachen erklärt werden könne. Aber was hat dies alles mit der Glaubensfrage zu tun? Wenn Kaftans Gegner nur danach fragen, wie Jesus auf seine Jünger gewirkt haben müsse, damit die christliche Gemeinde entstand, so hatte er doch keinen Anlaß, dieselbe Beschränkung zu üben. Wenn er das historische Urteil fällen zu können meint, daß nur Menschen, denen Jesus in dieser sinnlichen Fülle des Uebermenschlichen erschienen war, am Anfang der christlichen Gemeinde gestanden haben können, so ist doch damit über das, worauf es uns schließlich allein ankommt, nicht entschieden. Wir suchen für unser Leben etwas anderes als die Lösung eines historischen Problems. Das wollen wir wissen, was uns gegenwärtig dazu befähigt, dessen gewiß zu werden, daß ein lebendiger Gott sich unser annimmt.

Stehen wir vor dieser Frage, die auch für Kaftan die wichtigste ist, so kann uns die entscheidende Hilfe nicht darin gegeben sein, daß wir sehen, wie die erste Gemeinde unter dem gewaltigen Eindruck stand, „den die von ihr geglaubte Auferstehung Jesu auf sie gemacht hat". Damit konnte sich freilich der christliche Glaube zufrieden geben, solange es leicht und selbstverständlich war, sich auch in der Religion einer zur Sitte gewordenen Ueberlieferung zu überlassen. Wie sehr Kaftan in dieser Beziehung die Veränderung unserer geistigen Situation auch empfindet, zeigt sich in den Worten, mit denen er die Kraft des „alten Glaubens" rühmt. „Der alte Glaube nimmt in Anspruch, die für alles, was Mensch ist, entscheidende Wahrheit zu repräsentieren, nicht Spekulationsprodukt oder Stimmungsprodukt zu sein, sondern Wirklichkeitsergebnis." Gewiß, so ist es. Aber daraus folgt nicht, daß wir uns für verpflichtet halten müssen, alles, was unsern Vätern als wirklich galt, auch so anzusehen. Wollen wir die kraftvolle Art von Luthers Glauben in der Gegenwart erreichen, so müssen wir uns vielmehr darauf besinnen, was für uns selbst zweifellose Wirklichkeit und in dieser das wichtigste Erlebnis ist.

Wir müssen zu dem, was Kaftan für den alten Glauben ablehnt, noch ein Glied hinzufügen. Der Glaube, der uns eine Erlösung sein soll, darf auch nicht bloßes Willensprodukt sein. Ich meine, das hätte schon Luther reichlich betont, und er mußte

es auch, wenn seine Erkenntnis, daß uns unsere eigenen Werke nicht aus unseren Nöten retten können, sich durchsetzen sollte. Wenn wir unsern Glauben nicht als ein Erzeugnis der Wirklichkeit ansehen können, die uns bezwang, sondern als etwas aus unsern Bemühungen, Forderungen oder Wünschen Erwachsenes, so ist er ein Ausdruck dessen, was wir sind, aber nicht eine Macht, uns umzuwandeln. Das aber, was Kaftan als unentbehrliche Voraussetzung oder Inhalt des alten Glaubens hinstellt, wird sich ein Mensch in unserm Kulturkreis, bevor christlicher Glaube in ihm sich reich entfaltet hat, in der Regel nicht wirklich aneignen können. Er kann dabei, wenn er es für nötig hält, nur das erreichen, daß er sich einen solchen geistigen Besitz zu sichern sucht, den er bei andern zu bemerken glaubt. Der Glaube wird dann zum Produkt der eigenen Anstrengungen des Menschen. Ist das wirklich der alte Glaube, von dem unsere Väter triumphierend rühmen konnten, er sei die Erlösung? Offenbar gewinnen wir die Art des alten Glaubens nur damit, daß wir vollen Ernst mit dem machen, was Kaftan mit Recht so stark betont: er muß Wirklichkeitsergebnis sein. Das ist er aber nur, wenn von unserer Seite bei seiner Entstehung nichts weiter mitwirkt, als das Bewußtsein der sittlichen Pflicht der Wahrhaftigkeit, wenn wir uns also rein zu halten suchen von der Sünde, etwas für wirklich auszugeben, was, wie wir recht gut wissen, keineswegs eine sich uns aufdrängende Wirklichkeit ist. Eine Kirche, die uns diese Sünde ohne Bedenken zumutet, ist, an den Maßstäben der Reformation gemessen, glaubensleer.

Was die Reformation Glauben nannte, entstand durch die Kraft einer überaus inhaltvollen Wirklichkeit, die klar und unbezweifelt vor diesen Menschen stand. Es war das, was sie als Hauptinhalt der biblischen Ueberlieferung aufgefaßt zu haben meinten. Das war das mächtigste, was sie erlebten. Die gleiche Art des Glaubens oder der Religion hat also jeder, der auch aus dem, was nicht etwa nur andern, sondern ihm selbst eine unleugbare Wirklichkeit ist, Gott erfaßt. Deshalb ist der „alte Glaube" des evangelischen Christentums zunächst einmal einig mit allen Frommen, denen ihre Religion nicht Flucht vor dem Wirklichen, sondern ernstes Verweilen bei dem ist, was sich ihnen selbst über-

mächtig aufdrängt. Aber durch das, was ihm in der Geschichte geschenkt ist, ist er dann doch von vielen solcher aufrichtig frommer Menschen unterschieden. Eine in der Geschichte uns gegebene Wirklichkeit, die anderen verborgen ist, ist die christliche Gemeinde, die uns erzogen hat und uns mit einer Lebensmacht umgibt, die uns in Zucht nimmt, trägt und tröstet. Die eigentümliche Art christlichen Glaubens wird niemand erreichen, den nicht der Ernst und die Freundlichkeit von Christen in seiner unmittelbaren Umgebung, oder wenigstens in dem Lebenszeugnis der ersten Gemeinde berührt hat. Jeder aber, dem diese Erscheinungen des Menschlichen teurer geworden sind, als alles andere, was er in der Welt gefunden hat, steht damit in den Anfängen des christlichen Glaubens. Wenn einem solchen Menschen sich Gott offenbart, so sieht er sicherlich in Gott ein Wesen, das ein Leben in innerer Freiheit schafft, wie es ihn in Christen berührt hat. In seiner Seele beginnt also etwas von dem zu leuchten, was dem Christen sich vollkommen in Christus offenbart. Denn die Person Jesu ist die uns in der Geschichte gegebene Wirklichkeit, an der wir die von aller andern Religion unterschiedene Kraft des christlichen Glaubens gewinnen. Es kommt aber alles darauf an, daß wir ihn als eine uns gegebene Wirklichkeit vor Augen haben und uns nicht durch die Irrlehre, daß wir an ihn glauben müßten, um seine Wirklichkeit zu erfassen, uns um das betrügen lassen, was uns allein zu Christen machen kann. Christen sind von jeher nur solche Menschen geworden, denen in Jesus eine ihnen über alles wichtige Tatsache erschien. Wenn uns nun Theologen wie Kaftan sagen, so sei es freilich, aber doch nur dann, wenn man in Jesus den Auferweckten und den Gottessohn sehe, so wollen wir gern annehmen, daß ihnen diese Prädikate etwas bezeichnen, was ihnen als eine zweifellose Wirklichkeit vor Augen steht. Für sie ist es dann selbstverständlich, daß sie an das und ähnliches mitdenken, wenn sie sich Christus vergegenwärtigen. Ich gebe daher auch einem Theologen wie Thieme recht, wenn er mir gegenüber ausführte, daß Luther selbst sich Jesus nie anders, als in dem Glanze seiner Gottheit vergegenwärtigt habe. Das ist so, und ich würde infolge dessen genötigt sein, gewisse Ausführungen in meinem Buch „Verkehr des Christen mit Gott“ zu modifizieren. Aber zugleich hat

Luther so über den Glauben gelehrt, daß jeder, der ihn darin versteht, sich wohl hüten wird, es dem Reformator in jenem Punkte ohne weiteres nachzumachen. Wer den Mut findet, gegenüber der gewalttätigen und unwahrhaftigen Kirchlichkeit unserer Zeit das Christentum Luthers zu behaupten, muß sich sagen, daß ihm nichts nötiger ist, als daran zu denken, worin ihm selbst Jesus eine zweifellose Wirklichkeit ist. Denn nur, wenn ihm darin die Offenbarung des Gottes erscheint, der ihm das Grauen vor dem Tode, die Hoffnungslosigkeit und die Pein seiner eigenen Vergangenheit abnimmt, kann er sagen, daß Christus ihn erlöst. Wie soll er aber eine solche Befreiung in seinem innern Leben gegenwärtig durch Christus erfahren, wenn er sich nur mit Vorstellungen anderer über ihn trägt? Der Erlöser, der das an uns bewirken soll, muß eine uns selbst gegenwärtige Wirklichkeit sein. Das ist doch das mindeste, was stattfinden muß, wenn nicht die Behauptung, daß er uns erlöse, ein leeres Wort bleiben soll. Natürlich ist das nicht nötig, wenn man unter der Erlösung etwas versteht, was sich nicht als eine tiefe Umwandlung des inneren Lebens vollziehen, sondern nur als in der Vergangenheit abgeschlossen, oder als im Verborgenen liegend behauptet werden soll. Aber das Christentum der Reformation bedeutet doch wohl ein Bewußtsein einer gegenwärtig erfahrenen Erlösung. Halten wir an diesem Christentum fest, so tun wir das nur, weil uns die Macht des Erlösers, also vor allem er selbst eine Wirklichkeit ist, die als über allen Zweifel mächtig vor uns steht.

Davon lebt der Glaube, in dem das evangelische Christentum besteht, nicht von Lehren über Christus, wie auch Kaftan es darstellt. Viele einzelne in der evangelischen Kirche können diese Wirklichkeit des Erlösers vor Augen haben, ohne zu einem klaren Bewußtsein darüber zu kommen, worin allein sie ihnen wirklich erschien. Denn bei vielen pflegt sich damit sofort das zu verbinden, was über Jesus der Glaube sagt, dem er der Erlöser geworden ist. Aber in der Kirche im ganzen muß dafür gesorgt werden, daß beides deutlich unterschieden wird, die Wirklichkeit Jesu, die wir jetzt erleben können und die Gedanken, die daraus erwachsen, daß durch seine Kraft ein Mensch innerlich verwandelt wird. Wird aber das als die Lebenskraft der Gemeinde anerkannt, daß die

Macht der Person Jesu erfahren wird, so ist natürlich die wichtigste Frage, worin die Wirklichkeit dieser Person uns unwidersprechlich nahe tritt. Wer heute diese Frage an die einzige Ueberlieferung richtet, die wir von ihm besitzen, dem kann die Antwort nicht schwer sein. Die noch so anschaulich erzählten äußeren Vorgänge können durch sich selbst den Erweis ihrer Wirklichkeit nicht führen. Wohl aber kann das das persönliche Leben Jesu selbst, nämlich bei dem, dem es überhaupt in der Ueberlieferung anschaulich wird. Eine Nötigung, sich um dieses kostbarste Besitztum der Menschheit zu kümmern, empfangen die einzelnen immer wieder dadurch, daß sie Menschen kennen lernen, die eine hohe Kraft des Ueberwindens zeigen und alles ihm verdanken wollen. Wer dadurch angeregt, ihn in der Ueberlieferung sucht, kann darin die Offenbarung eines persönlichen Lebens finden, das durch seine eigene Kraft jeden Gedanken an die Möglichkeit zurückdrängt, daß man es mit einem Gebilde der Dichtung zu tun habe. So wird einem Menschen die Person Jesu eine ihm gegenwärtige Wirklichkeit und sicher bald die gewaltigste, bei der er die Entscheidung über sein Leben sucht, ob er einen Gott hat oder nicht.

Die Haltung Kaftans drängt uns die Frage auf, warum in der evangelischen Kirche dieses wunderbare Faktum nicht als das gewürdigt wird, was es wirklich ist, nämlich der Lebensgrund und Rechtstitel für das evangelische Christentum. Er steht dieser Erkenntnis so nahe, indem er sich klar macht, daß unser Glaube nur Kraft hat, wenn er nicht Stimmungsprodukt, sondern Wirklichkeitsergebnis ist. Aber er wagt es doch nicht, das Christentum, das er so kraftvoll zu vertreten weiß, auf den Jesus zu gründen, der dem Menschen der Gegenwart als eine zweifellose Wirklichkeit offenbar werden kann, bevor es ihnen möglich war, an Gott zu glauben.

Der Hauptgrund ist dieser. Die evangelische Kirche ist nicht imstande gewesen, das Verlangen nach Wahrhaftigkeit der Religion, aus dem die Reformation hervorgegangen ist, lebendig zu erhalten. Freilich tritt dieser Mangel grade bei denen am stärksten hervor, die für die jetzt in der Kirche begünstigte Theologie das geringste Verständnis haben. Die meisten Protestanten, die der kirchlichen Lehre ihre persönliche Ueberzeugung entgegensetzen wollen, haben nichts weniger als eine eigene Ueberzeugung, die den Namen

Religion verdiente. Das Bedürfnis nach Religion äußert sich auch bei ihnen sehr stark, denn die Verheißung von dem Frieden und der Kraft der Religion klingt ruhig weiter und das wirkt auf die Menschen, die in ihrer Arbeit einer wirklichen Erquickung bedürfen. Aber den Weg zu der Quelle der Kraft finden sie nicht. Für viele ist die Religion eine glückliche Stimmung einzelner Momente, die den Menschen wie ein Rausch der Alltagswirklichkeit entrückt. Aber daß eine so verstandene Religion ohne Wahrheit ist, müssen sie bald merken, sobald sie nüchtern werden und die Dinge sehen müssen, wie sie sind. Deshalb wird das religiöse Bedürfnis immer dazu drängen, daß man einen Halt der Religion in dauernden Gedanken gewinne. Eine Religion, die bloß dem Moment angehört, ist für ein menschliches Leben wertlos. Aber die von der kirchlichen Lehre entfremdeten Protestanten werden in der Regel auch gemerkt haben, daß das, worauf die religiöse Sehnsucht geht, durch keine Wissenschaft festgehalten werden kann. Daraus entsteht dann, wie bei Kant, leicht die Vorstellung, es handle sich in der Religion um Postulate, die um so größeres Recht hätten, wenn sie aus den Herzen ehrlicher und ernster Menschen stammten. Aber eine Religion, die so zu ihren Gedanken käme, könnte dem Menschen wohl als seine Willensäußerung gelten, nicht aber als ein durch höhere Mächte ihm eröffneter neuer Lebensbereich. Solche Postulate oder Wertbegriffe, sie mögen nun, sei es ethisch oder psychologisch, noch so fest begründet sein, können doch der Religion keine Wahrheit geben. Sie sind ein wahrer Ausdruck dessen, was der Mensch ersehnt, aber nicht ein Ausdruck dessen, was seinen Erwartungen sich als ein Wirkliches entgegenstellt. Daß da, wo im Protestantismus die Macht der kirchlichen Gewohnheit gebrochen ist, aber das religiöse Bedürfnis rege blieb, glückliche Stimmungen oder energische Forderungen als ein Lebendigwerden der Religion geschätzt werden konnten, ist gewiß ein betrübendes Zeichen. Aber das, was bei Kaftan „alter Glaube" heißt, hat gewiß keinen Anlaß, auf diese Erscheinung geringschätzig herunterzublicken. Denn sie ist in der Regel nichts anderes, als eben der Rest des so verstandenen alten Glaubens, der bei religiös suchenden Menschen übrig bleibt, wenn die Macht der kirchlichen Gewohnheit vergeht.

Als Niederschlag dieses „alten Glaubens“ ergibt sich schließlich eine solche unwahre und gemachte Religion, wenn nicht durch den Inhalt der Lehre, die er bewahrt, ein Weg zu dem eröffnet wurde, was als gegenwärtig in seiner Wirklichkeit und als Offenbarung Gottes erlebt werden kann. War das in der Stille geschehen, so wird die Seele, die sich der Herrschaft der kirchlichen Gewohnheit entwindet, freilich nicht nur von ihr frei werden, sondern auch in herzlicher Dankbarkeit mit ihr verbunden bleiben. Und diese Dankbarkeit wird sich vor allem darin zeigen, daß sie einen Mißbrauch der ererbten Lehre verhindert, die den Menschen dienen soll, indem sie ihnen hilft, in ihrem Glauben selbständig zu werden, also überhaupt zu wirklichem Glauben zu kommen.

Die Theologie also, die der Protestantismus in seiner jetzigen Lage gebraucht, ist keine andere, als die, die von jeher dem in der Reformation gewonnenen Verständnis der Religion oder des Glaubens entsprach. Konnte sie sich früher nicht durchsetzen gegen ungeheure Hemmnisse, so wird jetzt durch die Not der Kirche alles, was ihr in den Herzen und in den kirchlichen Einrichtungen entgegenstand, niedergeworfen.

Die Aufgabe dieser Theologie, die in dem Wesen des Christentums begründet ist, dessen Verständnis uns die Reformation erschlossen hat, wollen wir uns möglichst deutlich vorstellen. Aber bevor wir daran gehen, wollen wir hören, wie Kaftan sich seine moderne Theologie des „alten Glaubens“ denkt. Wodurch wird sie nötig gemacht, und was ist ihre Aufgabe? Auf die erstere Frage erhalten wir eine Antwort, die durch ihre Einfachheit überrascht. In alter Zeit hatte der alte Glaube eine der damaligen Denkweise entsprechende Theologie, jetzt verlangt er eine Darstellung, die sich der Denkformen unserer Zeit bedient. Es wird sofort auffallen, daß dabei die Theologie als im wesentlichen unverändert angesehen wird. Es wird nur an einen Wechsel in ihren Ausdrucksformen gedacht, ihr Inhalt bleibt scheinbar derselbe. Also Athanasius und Gregor von Nyssa haben danach auch den alten Glauben darstellen wollen, ebenso wie Kaftan. Aber sie haben in ihrer Zeit die Begriffe der griechischen Philosophie benutzt, um ihren Zeitgenossen verständlich zu machen, was in Christus der Welt geschenkt ist. Die großen Theologen der abendländischen Kirche

haben zu demselben Zweck sich der Grundbegriffe der römischen Gesellschaftsordnung bedient. Wenn wir heute dasselbe täten, so würden wir übersehen, daß wir ein anderes Publikum haben, wie sie. Wir würden mit denselben Mitteln das entgegengesetzte von dem tun, was sie ausgerichtet haben. Sie haben mit diesen Begriffen, in denen sich ihre Theologie bewegt, damals das Heil für ihre Umgebung verständlich machen wollen und können. Für die meisten Menschen in der Kulturwelt unserer Zeit sind inzwischen diese Begriffe ganz unverständlich geworden, sie sind für uns alle viel fremder, als die biblischen Vorstellungen. Bei den Zeitgenossen des Athanasius oder Augustin konnten sie den biblischen Gedanken den Weg bereiten. Uns machen sie die Verkündigung des Evangeliums unnötig schwer. Dabei macht Kaftan auch darauf aufmerksam, daß man an hervorragenden Predigern unserer Tage, die durchaus im Sinne des alten Glaubens reden wollten, beobachten könne, wie sie unwillkürlich bei ihrer Verkündigung die antiken Begriffe, mit denen sie ihre Dogmatik schmücken, bei Seite lassen. Was sie so unwillkürlich tun, das muß aber der Theologe, der die theologische Lehre nicht zu einer wertlosen Reliquie vertrocknen lassen will, mit vollem Bewußtsein angreifen.

So kommt Kaftan zu einer modernen Theologie. Nicht ein klareres Verständnis des Glaubens selbst treibt dazu, sondern die einfache Tatsache, daß sich der Glaube in einer neuen Umgebung befindet. Er muß die Sprache des Volkes reden, in dessen Mitte er erwacht. Sollte aber das wirklich das einzige Motiv zu neuen Anfängen in der Theologie unserer Zeit sein? Daß das, was Kaftan im Auge hat, nötig ist, bestreiten wir natürlich nicht. Es ist wirklich eine große Aufgabe, die uns damit gestellt ist, daß wir die Grundgedanken der Wissenschaft, die durch das Werk Kants und durch den stetigen Fortgang der Wissenschaft seit dem 17. Jahrhundert Elemente der geschichtlichen Entwicklung geworden sind, bei uns allen aufsuchen und mit der Denkweise des Glaubens auseinandersetzen müssen. Aber daß damit die neue Aufgabe der Theologie nicht erschöpft, ja eigentlich noch gar nicht berührt ist, lehrt uns ein Blick auf die Reformatoren. Für sie war ihre moderne Theologie nicht damit begründet, daß sie wie viele andere Humanisten die aristotelische Metaphysik und dann auch die Ethik

abzustreifen begannen. Nicht dadurch, daß sie andere philosophische Begriffe heranzogen, brachten sie es zu einer neuen Theologie. Das hat bei ihnen eine sehr geringe Rolle gespielt. Daß sie eine neue Theologie wirklich anfingen, spricht sich in einem solchen Buch wie Melanchthons loci sehr kräftig aus. Aber gegenüber dem „quod isti docent" berufen sie sich nicht auf ein neues Begriffsmaterial ihrer Zeitgenossen. Sie waren im Gegenteil der damals erwachenden Wissenschaft ebenso abgeneigt, wie die römische Kirche. Kopernikus war ihnen recht zuwider. Die Forderung einer neuen Theologie erwuchs ihnen daraus, daß sie das ursprüngliche Christentum bei den Scholastikern verschüttet sahen. Aber auch das war bei ihnen nicht in erster Linie eine historische oder wissenschaftliche Erkenntnis. Diese war ein Kampfmittel, das sie allmählich ausbildeten, um sich in dem zu behaupten, was ihnen die Hauptsache war. Das war aber das neue Verständnis der Religion, das in Luther nicht aus wissenschaftlichen Erwägungen entstanden war, sondern daraus, daß er den Mut fand, sich offen einzugestehen, was viele empfanden und scheu unterdrückten. Das Bußsakrament und alles Glauben an die Mysterien des Dogmas half ihm nichts. Diese Tatsache und was daraus folgte, daß ihm die Kirche nichts half, ließ er voll auf sich wirken. Er merkte aber auch, daß in der Berührung mit der biblischen Ueberlieferung ein anderer Glaube in ihm erwuchs, der ihm zwar seine für ihn unbezwingliche Sünde erst recht enthüllte, aber dennoch alle seine Nöte überwand in einer aus übergewaltigen Tatsachen erwachsenden Zuversicht zu Gottes Gnade. Die innern Vorgänge, in denen sich das vollzog, bilden den Inhalt einer neuen Verkündigung und einer neuen Theologie. Das beides gehört zusammen. Ein wirklicher Fortschritt der Theologie ist immer nur dadurch möglich, daß in irgend einer Richtung das Verständnis der Religion vertieft wird. Kaftan erwidert uns vielleicht, auf die Reformatoren dürften wir uns nicht berufen, denn eine Erneuerung des Christentums, wie sie in ihnen stattgefunden habe, liege bei uns nicht vor. Aber das ist ja grade die deutlichste Eigentümlichkeit des in der Reformation erneuerten Christentums, daß es nur fortbestehen kann, indem es sich fortwährend erneuert. Eine Religion, die wirkliche Gewißheit von Gott sein will, muß in jedem Menschen,

der ihr angehören soll, neu entstehen. Daß deshalb die Reformation der Anfang einer unabsehlichen Reihe von Reformationen war, ist uns seit Schleiermacher geläufig. Mit der Reformation war das Neue begonnen, daß die Christen anfingen, nach den innern Vorgängen zu fragen, in denen sich die innere Lösung des Menschen von der Sünde anbahnte. Damit war aber etwas Unerschöpfliches begonnen. Wer also in dieser Beziehung das Werk der Reformation nicht fördern kann, ist nicht ihr Erbe. Aber jeder fördert es, der es für seine eigene Seele sich erkämpft. In der individuellen Aneignung dessen, was die Offenbarung Gottes in Christus einem Menschen gibt, wird erst ihr unermeßlicher Reichtum erschlossen. Wir können gewiß nicht beanspruchen, daß bei uns das Verständnis der Religion auch so mächtig wachse, wie bei den Heroen der Reformation. Aber daß es in bestimmten Richtungen über das von ihnen Erreichte hinauswachse, ist notwendig, wenn überhaupt in uns dasselbe Leben der Religion sein soll, wie in ihnen.

Bei Kaftan dagegen erscheint der religiöse Besitz des alten Glaubens als in der Vergangenheit abgeschlossen. Neue Aufgabe der Theologie ist für ihn nun die Verknüpfung dieses Erbes mit der neuen in der eigentümlichen Denkweise unserer Zeit geschaffenen Umgebung. „Die moderne Theologie ist die durch die Eigenart des modernen Geisteslebens bestimmte Theologie“ (S. 70). Aber so unentbehrlich eine solche Arbeit ist, wichtiger ist doch die Aufgabe, die aus dem Leben des Glaubens selbst hervorgeht. Melanchthon verlangte 1521 eine neue Theologie, weil er von Luther zu der Erkenntnis geführt war, daß der Glaube des Christen selbst seine Erlösung sei. Daß daraus sich für die Theologie eine Fülle neuer Aufgaben ergebe, an die die Scholastiker nicht hatten denken können, hat der Reformator gesehen. Aber der alte Glaube der römischen Kirche war doch in ihm und nun vollends in andern, in der Volksmasse, der die Theologie als ein Werk der Kirche dienen sollte, noch übermächtig. Dieser alte Glaube aber konnte als ein Glaube an Lehren von keinem Menschen als eine Erlösung erlebt und verstanden werden. So ist damals notwendig eine Theologie gemacht, die das Leben der Kirche noch jetzt offiziell beherrscht, aber mit ihrer Forderung eines Glaubens an Lehren dem widerstreitet, was jetzt als religiöses Bedürfnis bei

uns sein Recht fordert, weil nicht Kant oder eine andere wissenschaftliche Größe, sondern das in der Reformation wiedererwachte Christentum das Denken der protestantischen Völker am stärksten beeinflußt. Die moderne Theologie dagegen, die Kaftan haben will, ist nicht durch dieses Bedürfnis des Glaubens motiviert, sondern durch Erscheinungen in dem geistigen Leben der Gegenwart, die mit der Religion nichts zu schaffen haben, und von denen er selbst annimmt, daß sie wieder durch ganz andere abgelöst werden können, wenn auch erst nach langer Zeit. Die eigentliche Aufgabe der Theologie, auch einer modernen Theologie muß doch wohl nicht aus dem Leben hervorgehen, das die Religion umgibt, sondern aus dieser selbst.

Von dem Motiv dieser Theologie des alten Glaubens muß ich also urteilen, daß es zwar berechtigt, aber nicht das wichtigste ist. Vor allem muß doch die Kirche darauf bedacht sein, daß in ihr und durch ihre Theologie dem Glauben dazu verholfen wird, zu vollem Bewußtsein über sich selbst, über seinen Grund, seinen Inhalt und seine Kraft zu kommen. Auch die Aufgaben, die Kaftan für die moderne Theologie in Aussicht nimmt, sind wirklich durch die gegenwärtige geistige Situation gestellt. Mit Freude sollte jeder Protestant diese offene Anerkennung der historischen Forschung in ihrer Freiheit begrüßen. Er sagt z. B. (S. 105): „Ich bin gewiß, was wir an Bibelkritik erlebt haben, sollten wir erleben. Gott selbst zerschlug uns Evangelischen unsern Sicherheitsbau, auf daß wir den römischen Sauerteig ausfegen und zurückgehen auf die Quellen unserer Kraft, auf die Glaubens*gewißheit*, wie sie sich ohne alle menschlichen Sicherheitsgarantien gründet allein auf *Gottes lebendiges Wort*, das die Seele faßt, und die eben darum in ihrer Festigkeit dadurch nicht erschüttert wird, daß wir das Wort besitzen in irdenem Gefäß." Aber die Stellung des Glaubens zur historischen Arbeit scheint mir doch noch nicht in ihrem ganzen Ernst gewürdigt zu sein. Ihr gegenüber muß sich zeigen, ob der Glaube rein religiöse Art haben und deshalb auf alle die Sicherheit getrost verzichten will, die dem Wissen zukommt. Wir müssen uns eingestehen, daß von daher uns wirklich eine Gefahr droht, gegen die wir keine andere Hilfe haben, als die Hoffnung zu Gott, daß er uns nicht nehmen werde,

was unsern Glauben trägt. Wir müssen daher das, was uns von der uns teuren Ueberlieferung historisch gesichert zu sein scheint, immer von neuem als ein gütiges Geschenk Gottes hinnehmen. Damit die volle Bereitschaft zu vereinigen, auf alle ernste Arbeit der historischen Arbeit aufrichtig zu hören, ist gewiß nicht leicht. Aber es ist nicht schwerer, als die sittliche Aufgabe des Christen überhaupt, die nie bloß eine mechanische Bewegung zwischen festen Geleisen ist, sondern immer ein Wagen des Willens, der seinen bisherigen Horizont überschreitet, das Angreifen einer selbstgestellten Aufgabe, die auch nur durch das Höherkommen des eigenen Lebens zu lösen ist. Es ist wohl verständlich, daß jemand meinen kann, der Erkenntniswille freier historischer Forschung und die aufrichtige Hingabe an ein in der Ueberlieferung ergriffenes persönliches Leben oder christlicher Glaube seien unvereinbar. Jeder wird so urteilen müssen, dem nicht beides als sittliche Pflicht erwachsen und als persönliches Erlebnis geschenkt ist. Wo dagegen beides zum Leben der Seele gehört, werden auch die unausbleiblichen Spannungen ihre individuelle Lösung finden. Aber ein theologisches Rezept, das den Christen ein für allemal gegen solche Krisen seiner innern Entwicklung schützen könnte, gibt es nicht.

Dem Menschen unserer Zeit ist das Recht und die Pflicht des einzelnen aufgegangen, sich nur einer ihn innerlich überwindenden Autorität zu beugen. Daneben verbreitet sich immer weiter das Bewußtsein von der ruhigen Gesetzmäßigkeit, in der sich die Erkenntnis des Wirklichen vollzieht. Das sind ungeheure Wandlungen des geistigen Lebens, die sich im 16. Jahrhundert zuerst in ihren Anfängen deutlich gezeigt haben, jetzt aber nur noch wenige Menschen in den protestantischen Völkern ganz unberührt lassen können. Eine moderne Theologie muß beides in sich tragen, eine kirchliche Theologie unserer Zeit muß beides zu sich selbst rechnen, wenn anders die Kirche für die Menschen, die dadurch ein reicheres Leben gewonnen haben, eine Heimat werden soll. Wie erfreulich ist es, daß Kaftan das so tapfer in den beiden letzten Abschnitten seiner Schrift ausführt. Aber wir dürfen uns nicht verbergen, daß damit der Theologie sehr schwere Aufgaben gestellt sind. Eine Andeutung, wie sie gelöst werden möchten, erhalten wir nicht. Damit würde doch aber erst die Arbeit der Theologie ihren An-

fang nehmen. In den Forderungen, die Kaftan an die Theologie richtet, spricht der gebildete Mann, der ein deutliches Bild von den mächtigsten Tendenzen unserer Kultur hat und ein warmes Herz für die Kirche. Wie sie aber zu erfüllen seien, sagt er uns nicht. Die Schwierigkeiten, die ihrer Erledigung entgegenstehen, scheinen ihm überhaupt nicht besonders aufgefallen zu sein. Und doch sind sie, wie mir scheinen will, unüberwindlich, solange man das festhält, was er alten Glauben nennt.

Also bei dem Theologen, der im guten Sinne modern sein will, soll darüber volle Klarheit herrschen, daß er sich nur einer Autorität, die ihn innerlich überwindet, beugen darf. Wenn man so den Zwang einer Autorität, die dem Menschen eine äußere Macht blieb, ablehnen soll, so ist dabei doch eine innere Selbstständigkeit vorausgesetzt, der man mit äußeren Mitteln gar nicht beikommen kann. Ein solches hartes Selbst wird dem Menschen zugemutet. Worin besteht es? Es gibt bekanntlich einige Gründe, die es zweifelhaft machen können, ob in dem Menschen überhaupt etwas derartiges zu finden ist. Der Mensch kann in der Tat eine solche Abgeschlossenheit in einer unaufgebbaren Lebensrichtung nur dadurch für sich selbst haben, daß er sie sich zur Aufgabe macht. Er hat und tut das nicht wie Grützmacher es in meiner Ethik gelesen haben will, von Natur. Eine solche Behauptung würde ich aus dem einfachen Grunde nicht wagen, weil wir davon nichts wissen können. Wir können darüber nur das sagen, was uns die Besinnung auf unser Leben in der Geschichte vergegenwärtigt. Deshalb habe ich in meiner Ethik vielmehr ausgeführt, daß uns aus unserm Verkehr mit andern Menschen ein Erlebnis bekannt ist, in dem wir tatsächlich die Forderung einer solchen innern Unabhängigkeit an uns richten. Wenn wir nämlich einem andern wirklich vertrauen, wollen wir ebenso fest sein, wie wir es bei ihm voraussetzen. Also innerlich gehoben durch die von uns erfahrene Kraft anderer stellen wir an uns die Aufgabe, ein Selbst zu sein. Dieser Gedanke aber, rein durchgedacht, bedeutet, daß wir uns selbst das Gesetz unseres Verhaltens geben sollen. Daß wir das wirklich tun, läßt sich freilich niemals feststellen. Der Mensch, den wir aus Erfahrung kennen, ist nicht autonom. Aber er soll es sein. Er richtet an sich selbst diese Grundforderung, sobald

ihm in dem Erlebnis des Vertrauens, oder im sittlichen Verkehr die Erkenntnis aufgegangen ist, daß er sich dazu verpflichtet weiß, ein Selbst zu sein. Denn das läßt sich freilich verstehen, daß man ein Selbst nur sein kann, wenn man in seinem Verhalten nicht einem fremden Gesetze folgt, sondern seinem eigenen. Man wird nicht sagen können, daß diese Forderung der Autonomie in der modernen Gesellschaft in ihrer grundlegenden, die innere Selbständigkeit des Menschen erst begründenden Bedeutung allgemein verstanden wäre. Also haben wir Theologen die dringende Aufgabe, diesen strengen Begriff der Freiheit vor den Menschen zu vertreten. Wir können nicht ernsthaft davon reden, daß das Christentum selbständige Ueberzeugung sein wolle, wenn wir nicht vor allem für das eintreten wollen, worin ein menschliches Wesen allein selbständig werden kann. Nur insofern, als der Mensch sich selbst die sittliche Aufgabe setzt, hat er innere Selbständigkeit.

Es ist nun aber keineswegs so einfach, zu sagen, was für einen dadurch wahrhaft selbständigen Menschen eine Autorität, die ihn innerlich überwindet, sein soll. Man sollte meinen, er müßte in allem, was einen solchen Anspruch erhebt, ein Attentat auf sein inneres Heiligtum sehen. Ein Wesen, das es als unabweisbare Pflicht erkennt, innerlich selbständig zu sein, kann durch nichts anderes innerlich bestimmt sein wollen, als durch das, was seine Selbständigkeit begründet, also durch den von ihm selbst erzeugten sittlichen Gedanken. Dann scheint also das wahrhaftige Verständnis des Sittlichen, daß es innere Selbständigkeit bedeutet, den Menschen jeder anderen Macht zu entziehen, also auch der Religion. Eine Autorität, die durch ihre Macht über die Seele Religion begründen wollte, würde eine unsittliche Tendenz haben, falls nicht etwa diese Autorität sich als die Macht des sittlichen Gedankens enthüllte und die Religion als Sittlichkeit. Diese Folgerung läßt sich aus dem entwickeln, was Kaftan fordert, daß der Christ nur einer Autorität sich beugen dürfe, die ihn innerlich überwindet.

Natürlich stimme ich ihm in diesem Grundsatze zu, der in seiner Anwendung auf die Religion zum Wesen des evangelischen Christentums gehört. Aber wir müssen dann dieses Christentum vor der Gefahr zu schützen wissen, daß bei ihm sich die Religion in Sittlichkeit aufzulösen droht. Und wir können diesen Schutz

nicht finden, wenn wir den Glauben oder die Religion als ein Aufnehmen geoffenbarter Lehre verstehen, wie Kaftan tut. Denn ohne Zweifel bedeutet das Aufnehmen einer Gedankenreihe, die ich nicht selbst zu erzeugen mir bewußt bin, oder vielmehr der auf eine Selbsttäuschung hinauslaufende Versuch dazu bedeutet einen Abfall von der sittlichen Erkenntnis. Die so verstandene Religion also muß früher oder später vor der sittlichen Forderung zurückweichen. Will man dann trotzdem den Namen Religion festhalten, so kann damit nichts weiter bezeichnet werden, als die Sittlichkeit selbst, falls man nicht in dem gestaltlos bleibenden Gefühl eine Zuflucht der Religion zu finden meint. Kaftan begibt sich also mit dem reformatorischen Grundsatz von der überzeugenden Autorität in eine solche Gefahr, daß er sich nicht wundern kann, wenn viele, die seine Vorstellung vom Glauben teilen, sich darauf nicht einlassen wollen. Sie werden in der richtigen Konsequenz ihres in Wahrheit katholischen Gedankens vom Glauben dasselbe, was Kaftan für die Kirche verlangt, für den Glauben fordern, eine nicht überzeugende, sondern nur gebietende Autorität. Wenn Kaftan es darin anders macht, so ist das eine schöne Inkonsequenz, wie sie in dem geschichtlich Lebendigen immer, also in irgend einer Form bei uns allen zu finden ist.

Noch schlimmer scheint es mir mit dem andern zu stehen, mit der ebenso erfreulichen Zustimmung zu den Grundsätzen der kantischen Erkenntniskritik. Kant selbst hat sich durch die Grundsätze, auf die er die Erkenntnis des Wirklichen zurückführte, genötigt gesehen, für die Religion nichts weiter übrig zu lassen, als Postulate, in denen einige wenige von den Gedanken der Religion, in der er aufgewachsen war, gerettet waren. Ich vermag auch nicht zu sehen, daß für Kaftan selbst etwas anderes zur Begründung der Religion übrig bleibt, als aus praktischen Tendenzen des Menschen quellende Ueberzeugungen. Das ist aber von Kants Postulaten kaum zu unterscheiden. Nur ein Unterschied ist deutlich, der in dem Quantum dessen, was auf diese Weise gesichert werden soll. Das ist bei Kaftan natürlich viel mehr. Denn er schöpft dabei aus einer ganz anderen Quelle, die in der Kritik der reinen Vernunft gar nicht in Betracht gezogen wird, aber freilich auch bei Kaftan selbst in seiner Theologie nicht.

Wird die evangelische Theologie von Männern betrieben, die, wie Kaftan, die Wahrheit der kantischen Erkenntniskritik erfaßt haben, so ist es, wie mir scheint, ihre dringende Pflicht, darauf zu denken, ob nicht die Religion, von deren Wahrheit sie durchdrungen sind, auf etwas anderes als auf die praktischen Tendenzen der eigenen Seele zurückgeführt werden könne. Denn daß sie, wenn dieser Ursprung an ihr hängen bleibt, ihre Würde schließlich verlieren muß, kann nicht ernstlich bezweifelt werden. Die Wissenschaft hat bei ihrer Feststellung des Wirklichen keinen Platz für den Gedanken des Gottes, nach dem das religiöse Verlangen des Christen fragt. Dabei kann uns aber der Trost wenig helfen, daß das ganze geschichtliche Leben der Menschen erfüllt ist von Gedanken, in denen der Mensch die Wirklichkeit, die er erkennt, praktisch zu bewältigen sucht, und daß dazu nun auch die Gottesidee gehöre. Es ist daher durchaus verständlich, wenn, wie Kaftan bemerkt, ernste Christen nicht selten die in der kantischen Erkenntniskritik zu konzentrierter Darstellung kommende Wissenschaft wie etwas Teuflisches hassen. Sie wissen nicht, wie sie vor dieser Wissenschaft den Glauben, den sie als rettende Kraft erfahren haben, sichern sollen. Das möchte wohl eine sehr ernste Aufgabe einer wirklich modernen Theologie des christlichen Glaubens sein, zu zeigen, wie die unausweichliche Wahrheit der Wissenschaft mit dem ungebrochenen Glauben eines Christen nicht nur zusammenbestehen kann, sondern für diesen selbst eine Befreiung von vielem wird, was mit dem Schein des alten Glaubens den gegenwärtig lebendigen hemmte. Ein Anfang dazu scheint mir bei Kaftan noch nicht vorzuliegen. Er läßt uns Christen da, wo er das Recht der Wissenschaft vertritt, doch schließlich ratlos, und da, wo er den Glauben eines Christen ausspricht, scheint es zweifelhaft zu werden, ob ihm die Grundsätze des wissenschaftlichen Erkennens etwas Unantastbares sind.

Die Wissenschaft sieht in dem, was sie als wirklich erweisen will, jedesmal ein unerschöpfliches Problem. Denn, wie Kaftan selbst betont, ist in der Natur nur das Gesetzmäßige wirklich, also das mit seiner Umgebung Verknüpfte, die sich in Raum und Zeit endlos ausdehnt. Deshalb unterliegt jedes Ding, das wir uns auf Grund unserer Deutung sinnlicher Wahrnehmungen als wirk-

lich vorstellen, beständig der Möglichkeit, daß seine Auffassung einer gründlichen Revision unterzogen werden muß. Alles, was in Raum und Zeit als wirklich nachgewiesen werden kann, ist nur durch das Zusammenwirken alles andern in Raum und Zeit wirklich. Von diesem andern aber wissen wir nichts Sicheres. Es kann uns in jedem Augenblick Ueberraschungen bereiten, die uns zwingen, unsere bisherige Vorstellung vom Wirklichen zu ändern. Dann kann aber kein zu dieser Natur gehöriger irgendwie sinnlich faßbarer Vorgang Grund des Glaubens sein. Nun zeigt aber Kaftan in der Art, wie er von der Auferweckung Jesu redet, daß er zu diesem Zugeständnis nicht bereit ist. Er sagt (S. 31): „Die Tatsache der Auferweckung Jesu Christi war dem alten Glauben von Anbeginn von grundlegender Bedeutung und ist das heute so ungebrochen wie einst.“ Wie oft hören wir das, und doch verbirgt sich in diesen Worten eine Theologie, die mit der Wissenschaft nicht zusammenbestehen kann. Es ist freilich richtig, daß der christliche Glaube stirbt, wenn er sich in den Gedanken ergibt, daß Christus nicht aus dem Tode hervorgegangen und den Seinen mit seiner Kraft persönlich nahe ist. Aber das ist ein Gedanke, der erst dem Menschen, den Christus wunderbar erlöst hat, eine Wahrheit werden kann. Ein solcher sagt sich, du würdest selbst deinen Glauben und damit das, was du von Christus empfangen hast, zerstören, wenn du nicht dem Gedanken gehorchen wolltest, den du bei dir erwachsen siehst, daß für dich der Mann, der dir der Bürge der Liebe Gottes geworden ist, lebt und machtvoll wirkt. Es ist auch richtig, daß einem solchen Christen die Kunde davon, daß die ersten Jünger berichten, den Herrn gesehen zu haben nach seinem Tode, eben deshalb eine frohe Kunde ist. Aber es ist eine zwar alte, aber unhaltbare Gewohnheit, die Auferweckung eine Tatsache zu nennen, auf die der Glaube sich gründet. Dann müßte diese Tatsache uns doch gewiß werden können, bevor wir erlebt haben, daß Christus uns erlöst. Dann müßte sie auch für uns als ein sinnlich faßbarer Vorgang zugleich absolut gewiß sein. Kaftan fühlt sich nun offenbar hier in seiner Stellung so unsicher, daß er das erstere indirekt wenigstens in Abrede stellt. Er gibt nämlich Wernle zu, daß sich wissenschaftlich über die Auferweckung Jesu nichts ausmachen lasse. Ist das

aber so, so kann sie offenbar dem nicht durch Christus erlösten Menschen nicht als wirklich erwiesen werden. Sie kann dann nur für den bereits vorhandenen Glauben wirklich sein, ist also für den Glauben nicht grundlegend. Wie viel Unheil die Kirche damit anrichtet, daß sie mit scheinbarer Plerophorie des Glaubens etwas aussagt, was sie selbst an anderer Stelle verleugnet, wissen wir alle. Wie nahe uns allen die Versuchung dazu liegt, wissen wir auch. Aber wir müssen davon los, und grade an diesem Punkte ist der Widerstand am nötigsten, weil er hier am meisten darauf rechnen kann, beachtet zu werden. Aber auch das zweite ist in dem Bereich der frei ihres Amtes waltenden Wissenschaft unmöglich. Wir können, wenn wir nicht gewaltsam die Gedanken unterdrücken, denen wir in der Wissenschaft notwendig folgen, unmöglich einen als sinnlich faßbar vorgestellten Vorgang als absolut sicher behandeln. Denn für die Wissenschaft ist das sinnlich faßbare Ereignis immer nur relativ sicher. Es zeigt sich also, daß ein solches Reden von der Auferweckung Jesu, wie wir es auch bei Kaftan finden, nur in eine geistige Umgebung gehört, wo die Wissenschaft noch nicht zu voller Klarheit über ihre leitenden Gedanken gekommen ist und nicht die Macht über das Denken der Kulturvölker gewonnen hat, die sie heute besitzt. Die Forderungen, die Kaftan an eine moderne Theologie richtet, sind richtig. Aber teils zeigt er nicht, wie sie durchzuführen seien, teils führt er sie selbst nicht durch.

Daß es ihm so schwer fällt, die von ihm als richtig erkannten Forderungen durchzuführen, teilt er mit vielen andern. Die Einsicht begegnet uns jetzt oft, daß es nutzlos ist, das Christentum in einer Theologie zu vertreten, die das jetzt erwachende Bewußtsein von der Selbständigkeit der sittlichen und der wissenschaftlichen Erkenntnis ignorieren will, aber es scheint sehr schwer, es besser zu machen. Es kann auch nicht gelingen, solange man an der Aufgabe, die darin hervortritt, das Nötigste liegen läßt. Die Theologie kann mit den richtigen Gedanken von der wissenschaftlichen und sittlichen Erkenntnis nicht arbeiten, wenn sie die in dem mittelalterlichen Christentum herrschende Vorstellung von der Religion festhält. Denn die Vorstellung, daß die Religion aus der Annahme überlieferter Lehre entstehe, wird unlogisch und unsittlich, sobald die Lehre nicht mehr selbstverständliche Gewohn-

heit ist. Hat das aufgehört, so muß die Theologie, die doch ihre Annahme durchsetzen will, die Wissenschaft und die Sittlichkeit um der Religion willen Normen unterwerfen, die nicht aus ihnen selbst stammen. Es würde also vor allem gefragt werden müssen, ob der Theologie ein Verständnis der Religion erreichbar ist, das ihr nicht eine solche Nötigung auferlegen würde. Man könnte nun meinen, daß für die evangelische Theologie diese Frage bereits entschieden sei. Denn ohne Zweifel gehört ja zu der geistigen Bewegung, die in unserer Zeit, d. h. seit mehr als hundert Jahren, der Wissenschaft ein klares Ziel gegeben und eine unendliche Bahn eröffnet hat, nicht nur die Tendenz auf Selbständigkeit des sittlichen Denkens, sondern auch das Verlangen nach einer Religion, in der der einzelne Mensch sich Ruhe und Zuversicht des Lebens gewinnen könnte. In allen drei Richtungen vollzieht sich derselbe geistige Vorgang. Eine längst geübte geistige Tätigkeit entwickelt in sich die Frage nach ihrem Recht. Die Wissenschaft brachte es dadurch zu einer Stetigkeit in ihrer Arbeit, zu einer Methode, und die Sittlichkeit zu einer Erkenntnis, die nur von ihr selbst und von der Logik bestimmt wird. Aber bevor der moderne Mensch in diesen beiden Richtungen seine geistige Eigenart entwickelte, ist in der Reformation dem einzelnen der Weg zu der religiösen Gewißheit aufgetan, nach der er sich sehnt, sobald ihm die Situation bewußt wird, in die ihn die Wissenschaft und die sittliche Forderung der Autonomie versetzen. Sich mit der Wissenschaft dahin zu bescheiden, daß er mit ihren Mitteln die Wirklichkeit niemals faßt, sondern immer sucht, ist dem Menschen nur dadurch möglich, daß er eine Wirklichkeit kennt, die ihm als sein eigenes Erlebnis völlig gewiß ist und durch die Gewalt ihres Inhalts ihm die Zuversicht gibt, die er zum Leben eines Individuums braucht. Wenn viele die Wirklichkeit, der sie als Individuen angehören und in der sie sich selbst behaupten können, in dem Schein finden, der durch das Erkennen zersetzt und durch den Genuß abgenutzt wird, so entsteht dagegen ein seines Rechts sich bewußtes Leben des Individuums in der Religion. So hat die Religion in der christlichen Gemeinde von Anfang an den einzelnen Menschen vor dem Untergang in dem ihm Unverständlichen bewahrt. Bei den Reformatoren aber beginnt die Religion dieser

ihrer Bedeutung sich so bewußt zu werden, daß sich mit ihrer Gewißheit eine Erkenntnis ihres Rechts verbindet. Die christliche Religion auf dieser Stufe will eine Antwort auf die Frage, woraus ihre Zuversicht gewonnen werde.

Dadurch, daß diese Tendenz in mannigfacher Abtönung in den modernen Kulturvölkern waltet, weit über die Grenzen des evangelischen Christentums hinaus, kann sich in den einzelnen die Kraft zu einer Arbeit entwickeln, die ihr Leben in Anspruch nimmt und es doch für sich allein nicht füllen kann, weil sie das Opfern des Lebens verlangt. Und die Tatsache, daß einzelne Menschen in der Stille die innere Heiterkeit eines Christen gewinnen, wird dann doch von einigen als die Erscheinung einer Kraft empfunden, die nicht der Welt des Todes angehört. Ohne die Wärme, die von einer solchen im Verborgenen glühenden Lebensfreude ausgeht, würde es bald kein Mensch in der modernen Gesellschaft und ihrer Kulturarbeit aushalten. Aber der Segen der Religion beruht auf ihrer Wahrheit. Zur Wahrhaftigkeit der Religion gehört, daß sie auf die Allgemeingültigkeit des wissenschaftlichen Erkennens Verzicht leistet. Ihr Gott ist kein nachweisbares Objekt, wie die Dinge, deren Einwirkungen auf uns wir zu beherrschen suchen. Die religiöse Ueberzeugung bleibt daher immer subjektiver Besitz. Aber zu der Wahrhaftigkeit der Religion gehört auch, daß sie Erkenntnis des Wirklichen sein will, nicht Ausdruck, sondern eine Befriedigung des Lebensverlangens, die man empfangen zu haben sich bewußt ist. Das ist also die Frage, die aus der in der Reformation entsprungenen religiösen Bewegung sich uns aufdrängt, wie die so charakterisierte Erkenntnis von dem Bewußtsein ihrer Wahrheit erfüllt sein könne. Verzichten wir auf einen wissenschaftlichen Beweis für diese Wahrheit, wie wir müssen, und werfen wir den Wahn von uns, als ob uns etwas Wahrheit sein könne, was wir als einen Ausdruck unseres Lebenswillens durchschauen, so ist es nicht schwer, einzusehen, daß wir die Wirklichkeit Gottes nur in einem subjektiven Erlebnis erfassen, das wir keinem andern mitteilen können. Wir sind ganz allein, wenn wir Gott erkennen. Es fragt sich also, was die Wahrheit eines solchen unmittelbaren Erlebnisses bedeutet.

Die Wahrheit eines Erlebnisses besteht darin, daß in ihm der einzelne die Wirklichkeit findet, in die er in seiner subjektiven Lebendigkeit sich eingeordnet weiß. Deshalb kann wahr im Grunde nur ein einziges Erlebnis sein. In dem Moment ist unser Erleben wahr, wo wir dessen inne werden, dem wir in diesem unsern inneren Leben ganz unterworfen sind. Das kann aber einem Menschen nur begegnen, wenn er unter dem Eindruck einer sittlichen Güte steht, die ihn demütigt und aufrichtet. Dabei spüren wir die Macht, die die innere Lebendigkeit eines Menschen schafft, und nur in dem Moment ist in uns das Wesen aufgerichtet, das der Wirklichkeit seines selbst sich bewußt ist. Von Lust und Schmerz kann der Mensch sich selbst unterscheiden, denn er stellt ja an sich die Forderung, beides zu beherrschen. Aber in reiner Hingabe an die sich uns offenbarende sittliche Güte finden wir uns selbst. Vollkommen würde dieser Vorgang sein, wenn eine solche freie Hingabe nicht bloß einen Moment ausfüllte, sondern unsere ganze Existenz bestimmte. Der Vorgang reiner Hingabe aber, der sich über das ganze Leben des Menschen erstrecken will, ist die Religion. Je mehr das bei uns geschieht, desto mehr werden uns die Ereignisse, die uns sonst ein unverständliches Chaos bleiben, die Offenbarungen eines Lebens, in dem wir selbst lebendig sind. Wir haben Gott vor Augen, wenn wir uns von einer Macht ergriffen wissen, die das in uns bewirkt. Sobald aber dadurch alles, was wir als wirklich erfassen, einen für uns bedeutungsvollen Charakter gewinnen und behaupten kann, ist in uns der innere Zusammenhang eines Selbst begründet, das von eigenen Erlebnissen reden darf. Die Religion ist also die Wahrhaftigkeit des Erlebens, wie die Wissenschaft die Wahrhaftigkeit des Erkennens und die Sittlichkeit die Wahrhaftigkeit des Wollens ist. Wir können uns in der Wissenschaft mit allen zusammenfinden, die unter dem Zwang des logischen Denkens stehen. Wir können uns in der Sittlichkeit mit allen Menschen zusammenfinden, die einem andern vertrauen können. Wir können auf Verständnis der Religion bei allen rechnen, die auch in reiner Hingabe ihr Selbst gefunden haben. Wer aber der Wirklichkeit Gottes gewiß geworden ist, wird nicht daran zweifeln, daß ein Mensch sich nur zu sammeln braucht, um vor solchen Erinnerungen

zu stehen. Das Verständnis für Religion reicht so weit, wie der Wille, sich darauf zu besinnen. Die Verständnislosigkeit, der unser Glaube in der modernen Gesellschaft begegnet, stammt in der Regel daher, daß man ihn entweder überhaupt nicht kennt, oder daß man sich andern Mächten unterwirft, die doch das Herz eines Menschen nicht völlig bezwingen können.

Die christliche Kirche würde die Kräfte gebrauchen, die sie besitzt, wenn sie das vor der Welt vertreten wollte, daß ernste Religion nur aus der Besinnung auf die Macht entsteht, die den Menschen tatsächlich völlig überwindet. Sie würde dann freilich auch bereit sein, Religion in vielem anzuerkennen, worin von dem, was man als spezifisch christlich anzusehen pflegt, wenig zu finden ist. Ueberall da ist Religion, wo ein Mensch sich aufrichtig in dem zu sammeln sucht, was er sich als Macht über sein Leben ohne inneren Widerstand vergegenwärtigen kann. Also kann sie auch bei solchen sein, die den Namen Gottes nicht zu gebrauchen wagen. Aber wenn wir so den Kreis der Religion ungewöhnlich zu erweitern scheinen, so wird doch auf der andern Seite dadurch die Konzentration in dem wirklich Religiösen und die strenge Scheidung von der Gottlosigkeit und von dem Schlimmsten, der scheinbaren Religion gefördert. Gewiß, wir erkennen infolge dessen freudig in ernstem sittlichem Idealismus die darin verborgene Religion. Wir erkennen sie auch in der angstvollen Pietät, die das Ueberlieferte irdisch sichern will. Aber zugleich erkennen wir die tiefe Gottlosigkeit in dem Verlangen, die religiöse Ueberlieferung zu einem Gesetz und sie dadurch zu einer Waffe für irdische Zwecke zu machen. Vor allem aber tun wir dann der Menschheit den Dienst, den ihr bisher die christliche Kirche nicht geleistet hat, es zweifellos zu machen, daß grade wir als Religion nichts anderes anerkennen wollen, als die wahrhaftige Selbstbesinnung eines Menschen.

Wenn grade wir das tun, die wir erst an Jesus Christus die Macht über alles als unser Leben schaffend und erfüllend erfahren zu haben erklären, so wird dadurch unser gefährlichster Gegner entwaffnet, nämlich der Verdacht, die Religion sei Verhüllung des Menschen in dem, was ihm innerlich fremd ist. Denn wir muten ja nun einem andern gar nicht zu, daß er der Person

Jesu dieselbe Bedeutung zuschreiben soll. Wir verlangen überhaupt nicht, daß ein Mensch, wenn es sich um das Heil seiner Seele handelt, einer Macht gehorchen soll, deren Recht, zu herrschen, er nicht selbst feststellt. Er soll sich auf das besinnen, dem allein er sich ganz unterwerfen kann. Das ist für ihn der Weg zu Gott, wie für uns auch. Zugleich aber versetzen wir damit die Frage der Religion auf das Gebiet, wo die Kraft dessen, was unsere Kraft ist, sich frei entfalten kann. Denn sobald die Menschen unserer geschichtlichen Umgebung anfangen, sich nach der Macht zu sehnen, außer der sie selbst sich nichts als das in allem Herrschende denken können, so können sie auch erfahren, daß die Person Jesu, als ein ihnen unleugbares Faktum der Geschichte vor ihnen stehen und ihnen das Wunder der Begegnung mit dem Allgewaltigen schenken wird.

Die so verstandene Religion haben die Reformatoren aus dem Gefängnis einer verweltlichten Kirche befreien wollen. Denn es kam ihnen auf Gewißheit des Glaubens an. Die ist aber unmöglich, wenn der Glaube mit der Erinnerung belastet bleibt, daß sein Ursprung der Entschluß des Menschen ist, einer Lehre zuzustimmen, die von außen an ihn herandrang. Eine den Menschen befreiende Gewißheit kann der Glaube selbstverständlich nur sein, wenn er in der Tiefe seines eigenen Lebens nichts von einem solchen ohnmächtigen Bemühen findet, sondern ein dem Menschen geschenktes Faktum, an das er nicht erst zu glauben brauchte, sondern das mit der Uebergewalt des zweifellos Wirklichen auf ihn eindrang. Eine Religion, in der nicht diese Erinnerung leuchtet, hat mit der nichts gemein, in der die Reformatoren ihre Befreiung gefunden haben, wenn sie auch bemüht sein sollte, die ganze Theologie der Reformatoren sich möglichst „anzueignen". Wenn man nicht aus den Worten der Reformatoren die Freude daran heraushört, daß sie auf eine ihnen unleugbare Tatsache gestoßen waren, die den Glauben in ihnen schuf, kann man ihre Religion nicht verstehen. Aber man versteht sie auch nicht, wenn man nicht darauf achtet, wie sie sich bemüht haben, die überlieferte Lehre der Kirche für die Religion des Christen, die sie wieder entdeckt hatten, fruchtbar zu machen. Indem der Glaube eines Christen selbständig wird, muß er vieles tun, was andern die Pietät verbietet,

aber er selbst wird doch nicht pietätlos, sondern hat ein herzliches Verlangen, in der Lehre, die bisher in der christlichen Gemeinde in Gebrauch war, die Spuren dessen zu erkennen, was ihn selbst geschaffen hat. Die Lehrüberlieferung der christlichen Kirche wird so für den Glauben ein Schatz, nach dem er begierig greift. Nun ist freilich sehr bald in den Kirchen der Reformation die Lehrüberlieferung doch nicht eine Quelle der Freude geblieben, sondern eine Last geworden. Das Vorurteil war zu mächtig, daß der Glaube einem Gesetz der Lehre unterworfen sein müsse. Das war der Rest des Katholizismus, der an den Reformatoren hängen blieb. Der Glaube kann ja weder eine dem Menschen geschenkte Befreiung bedeuten, noch kann er selbständige Ueberzeugung sein, wenn er unbedingte Unterwerfung unter eine ihm vorgeschriebene Lehre sein will.

Der schreiende Widerspruch zwischen beiden Auffassungen des Glaubens wurde dadurch verdeckt, daß allerdings der Glaube für die theologische Lehre ein Gesetz verlangt, das wohl die Meinung erregen kann, es handle sich um ein Lehrgesetz, das der Glaube befolgen soll. Die theologische Darstellung des Glaubens soll sich nach dem von dem Glauben verstandenen Schriftwort richten. Der christliche Glaube wird immer davon überzeugt sein, daß in der H. Schrift die Gedanken, in denen er selbst zu leben beginnt, viel reiner, einfacher und doch reicher ausgesprochen sind, als er selbst ohne diese Hilfe es vermöchte. Wir brauchen das hier nicht zu begründen. Aber darauf müssen wir hinweisen, daß die theologische Lehre nicht ein Gesetz für den Glauben, sondern ihm unterworfen sein soll. Sie kann sich deshalb nur nach dem von dem Glauben verstandenen Schriftwort richten. Sobald sie Schriftgedanken befolgte, in denen der Glaube nicht das durch Gottes Offenbarung in ihm selbst geschaffene Leben wiedererkennen könnte, würde sie dem Glauben, für den sie gelten sollte, nicht dienen, sondern würde ihn vergewaltigen. Diese Erkenntnis hat Luther bisweilen berührt, aber im ganzen hat er sie nicht durchgeführt. Er hat doch immer wieder das Schriftwort auch als Gesetz für den Glauben behandelt und dann fiel natürlich die Einschränkung fort, daß nur das von dem Glauben verstandene Schriftwort die Norm für die im Dienst des Glaubens stehende theologische Lehre

sein könne. Daraus ist die heutige Lage des Protestantismus entstanden, daß nämlich in ihm unter anderem Namen dasselbe erscheint, was nur zu katholischem Glauben paßt, ein Gesetz für den Glauben, das nicht aus ihm selbst hervorgegangen ist.

Wir haben im Protestantismus auch wieder ein Dogma, d. h. eine Lehre, der der Glaube gehorchen soll, obgleich er in ihr nicht den Ausdruck der in ihm selbst erwachsenden Gedanken verstehen kann. Wir bemerken auch oft, daß ganz wie in der römischen Kirche die Vorstellung sich einfindet, es sei eine besonders kräftige Aeußerung religiösen Lebens, wenn der Christ sich einer aus der Schrift gewonnenen Lehre unterwerfe, deren Recht er schlechterdings nicht einsehen könne. Es bleibt nur ein großer Unterschied hierin zwischen uns und dem Katholizismus. In der römischen Kirche wirkt das Dogma äußere Zucht und innere Zuchtlosigkeit. Bei uns wirkt das Dogma nur das zweite. Weil die äußeren Mittel fehlen, um den Anspruch des Dogmas energisch durchzusetzen und weil auch immer wieder sittliche Bedenken gegen eine solche Mißhandlung der eigenen Ueberzeugung sich erheben, kommt eine wirksame äußere Zucht durch das Dogma nicht zustande. Aber der inneren Zuchtlosigkeit wird durch den bloßen mit Beifall aufgenommenen Gedanken des Dogmas die Tür geöffnet. Denn ein Mensch ist zuchtlos, wenn er vor andern, oder auch nur vor sich selbst etwas anderes scheinen will, als er ist. Die Verknüpfung dieser Praxis mit der Religion ist aber das Dogma, was auch im übrigen sein Inhalt sein möge.

Das hören die Kirchenleiter, und das hören auch die Gemeinden nicht gern, die recht wohl merken, eine wie bequeme Religion der Sicherheit die Religion ist, die in dem Gehorsam gegen das Dogma ausgeübt werden kann. Deshalb begibt sich die Theologie in Gefahr, wenn sie diesen Wahn des Dogmas angreift. Diese Gefahr ist um so größer, weil auch in den Kreisen des Protestantismus, in denen man sich gegen das kirchliche Dogma auflehnt, der Hauptgedanke im Dogma, nämlich daß dem Menschen religiös durch die Aneignung allgemeingültiger Gedanken geholfen werde, in voller Kraft ist. Daß Religion die Besinnung auf das ist, wovon wir uns tatsächlich völlig abhängig fühlen können, und daß christliche Religion darin wurzelt, daß Menschen gegenwärtig an

der Person Jesu dies erleben, das kommt den meisten Theologen, die sich liberal nennen, wie ein Wiederaufleben eines engen Pietismus vor.

Aber wie groß die Gefahr auch sein möge, eine wirkliche Theologie ist doch nur die, die in dem Dienst der in der Welt lebendigen göttlichen Macht steht, in dem Dienst des Glaubens. Und eine moderne Theologie ist nicht die, die sich durch die in der modernen Gesellschaft hervortretenden Tendenzen zurechtweisen läßt, sondern eine Arbeit, die dem in der christlichen Gemeinde herrschenden Verderben entgegenwirkt, indem sie die in dem Glauben eines Christen wirkenden Tendenzen zu voller Klarheit zu bringen sucht. Was christliche Religion, was Glaube ist, und wie die heilige Ueberlieferung in einer christlichen Kirche allein gebraucht werden darf, das ist nach dem Zeugnis der Presse, mit der man sich in unserer Kirche behilft, in ihr in tiefe Vergessenheit geraten. Dieses Verderben aber erzeugt in andern wieder eine grauenvolle Pietätlosigkeit gegen die Ueberlieferung. Das Verständnis für das selbständige Leben der Religion zu wecken und dadurch grade die Freude an der christlichen Ueberlieferung, ist jetzt unsere dringendste Pflicht, wenn das Erbe der Reformation nicht bei uns verloren gehen soll.

Wollen wir aber das leisten, so müssen wir allerdings nicht bloß Christen sein, sondern auch Mitarbeiter an der Wissenschaft. Wie traurig es in dieser Beziehung steht, haben uns die Bestrebungen der „modernen positiven" Theologie vergegenwärtigt. Wenn moderne Theologen eine entscheidende Wendung darin sehen, daß sie anfangen, einem so elementaren wissenschaftlichen Begriff, wie dem Entwicklungsgedanken sein Recht zu geben, so mag das für sie selbst wohl epochemachend sein. Aber das verrät doch dann nur, in welcher Erstarrung sie bisher das Wirkliche zu sehen gewohnt waren, oder wie ihr eigenes Denken bisher durch die Begriffe der alten Metaphysik gebunden war, deren Wurzeln bei der Menschheit und bei dem einzelnen sehr weit zurückreichen, nämlich in geistige Zustände, die von der Entstehung einer Wissenschaft noch nicht beeinflußt waren. Es ist verständlich und erfreulich, wenn katholische Theologen wie Schell, die Befreiung ihres Denkens aus dieser Begriffswelt, die mit dem Verständnis des Entwicklungs-

begriffs wenigstens anfangen kann, als etwas großes empfinden. Evangelische Theologen dagegen, von denen man ein regeres Mitleben mit der geistigen Gesamtbewegung erwartet, fallen dadurch auf, wenn sie das beginnende Verständnis für ein solches Erzeugnis der Wissenschaft ebenso bewerten. Sie täten besser, davon zu schweigen und nicht durch ihre laute Freude zu verraten, in welchem Winkel sie bisher gesessen haben müssen. Uebrigens möchte ich nicht unterlassen, zu bemerken, daß diese seltsame Erscheinung sich keineswegs bloß bei der von Grützmacher so glänzend vertretenen theologischen Richtung findet. Auch bei Theologen der liberalen Gruppe begegnet uns diese Ueberschätzung des Entwicklungsgedankens. Wahrscheinlich spielt bei allen diesen der Entwicklungsgedanke eine ähnliche Rolle, wie die Entdeckungen von Fr. Delitzsch bei der bäuerlichen und kleinbürgerlichen Bevölkerung. Was die Wissenschaft längst gewonnen hat, kann bei ihnen noch befreiend wirken, wenn es ihnen in einer geeigneten Form nahe gebracht wird. Was uns dagegen ein Mitarbeiten mit der Wissenschaft einbringen soll, ist vor allem die Einsicht, daß ihre Erkenntnismittel uns nicht berechtigen können, von einem lebendigen Gott zu reden, wie es der Glaube tut, und daß sie ebenso wenig imstande sind, uns eine die ganze Geschichte beherrschende Erscheinung in der Geschichte nachzuweisen, wie sie der christliche Glaube sieht. Haben wir das in der Schule der Wissenschaft gelernt, so wird wenigstens die theologische Vertretung des Glaubens auf die intellektuell Entwickelten in unserer Zeit nicht mehr notwendig abschreckend wirken. Das Wichtigste aber ist etwas ganz anderes. Wir werden dadurch in der Erkenntnis gefördert, daß es sich in der Religion überhaupt nicht um allgemeingültige Wahrheiten handelt, sondern um den einzelnen Menschen und sein Lebensgefühl. Das menschliche Individuum wird sich in der Religion der Wirklichkeit bewußt, die ihm das Recht gibt, sich als ein Selbst zu fühlen, was ohne Religion Eitelkeit ist.

Seite 184 lies: Driesch, Naturbegriffe u. Naturnrteile. 1904.

Die Frömmigkeit der deutschen Aufklärung.

Von

Lic. Dr. Heinrich Hoffmann
Privatdozent an der Universität Leipzig.

Die deutsche Aufklärung ist nur ein Teil jener großen europäischen Kulturbewegung der Aufklärung, die im 17. Jahrhundert unter den führenden Geistern insbesondere der westlichen Länder entstand und im 18. Jahrhundert das Leben der Völker beherrschte. Descartes, Spinoza, Hobbes, Locke, Leibniz sind die großen Philosophen, die den Gedankeninhalt produzierten, von dem das Zeitalter lebte.

Während bei der Reformation und dem Pietismus die Religion im Zentrum des Interesses stand, ist die Aufklärung [1]) eine weltliche Bewegung, die im Kampfe gegen die herrschende kirchliche und theologische Kultur emporkam. Der Religionskriege und des Theologenhaders müde, will der Staat nicht mehr den Konfessionen, sondern nur noch seinen eigenen Interessen dienen. Die Staatsraison wird seine oberste Norm. Die Moral, bisher von der Religion abhängig, so daß die viel behandelte Frage, ob Atheisten sittlich sein könnten, stets mit nein beantwortet worden war, erhält besonders durch Bayle, Wolff und die englischen Moralisten eine selbständige Begründung. Das Bildungsideal der sapiens et eloquens pietas wird durch das weltmännischer oder natürlicher und realistischer Bildung abgelöst. In Deutschland traten den bis dahin fast allein herrschenden theologischen Interessen literarische, naturwissenschaftliche, philosophische und psychologische zur

1) Zur Auffassung der Aufklärung im allgemeinen vergl. die grundlegenden Arbeiten von Troeltsch und Dilthey.

Seite. Eine realistische Strömung kommt auf, man wendet sich dem weltlichen Leben auf allen Gebieten zu, man freut sich an der Welt in frohem Optimismus. So geht die Tendenz der Aufklärung dahin, an die Stelle der theologisch-kirchlichen eine freie Weltkultur zu setzen. Sie nimmt die herrschenden Autoritäten nicht mehr als selbstverständlich hin, sondern läßt nichts gelten, was sich nicht vor der Vernunft rechtfertigen kann. Sie wendet seit Hobbes und Descartes die Methoden, durch welche die neue Mathematik und mechanische Naturwissenschaft so große Erfolge errungen hatte, auf das gesamte Wissensgebiet an und erbaut unter schärfster Kritik an der Tradition ein vernünftiges System der Geisteswissenschaften in Recht und Staatstheorie wie ebenso in Pädagogik, Ethik und Religion.

Es kommt dabei zu einer Erschütterung des kirchlichen Systems, ja des Christentums und zum Teil der Religion überhaupt, wie sie die Geschichte des Christentums bis dahin nicht gekannt hatte.

Aber trotz aller Kritik und aller Erschütterung der Religion, die sie herbeiführte, hat die Aufklärung doch auch ein positives Verhältnis zu ihr gehabt. Das gilt zunächst für die wirksamsten ihrer grundlegenden Philosophen. Unter diesen sind Leibniz und Locke ernstlich religiös gerichtete Naturen und beide gewillt, am Christentum festzuhalten.

Vor allem aber gilt es für Deutschland. Hier nahm die Aufklärung einen ganz anderen Charakter an als in England oder gar in dem katholischen Frankreich, das zu dem radikalen Frankreich Voltaires und der Enzyklopädisten wurde. Es ist für die deutsche Aufklärung bezeichnend und ist wichtig für sie geworden, daß an ihrer Spitze Leibniz stand, der aufs ernstlichste bemüht war, die Religion und das Christentum mit der neuen Wissenschaft zu versöhnen, die er aus England und Frankreich den Deutschen vermittelte. Sein Versöhnungsversuch von Glauben und Wissen hat das Deutschland des 18. Jahrhunderts im wesentlichen beherrscht und die Art seiner Frömmigkeit ist typisch für dasselbe geworden.

So darf man also von einer Frömmigkeit der deutschen Aufklärung sprechen. Wenn man sie kennen lernen will, muß man sich hüten, vornehmlich ihre Gegner, die emporkommende Ortho-

doxie des 19. Jahrhunderts und die Romantik über sie zu befragen, durch die das Urteil über sie lange und bei manchem noch bis heute bestimmt ist. Denn wenn auch in vielem die Kritik dieser Gegner richtig war, so ist es doch selbstverständlich, daß ein von Gegnern gezeichnetes Bild höchst einseitig ist. Eine objektive geschichtliche Betrachtung dagegen wird Fehler wie Vorzüge hervortreten lassen.

Ehe wir uns zur Darstellung dieser Frömmigkeit wenden, vergegenwärtigen wir uns einige der wichtigsten Vertreter der deutschen Aufklärung. Neben Leibniz ist es zunächst sein Schüler Christian Wolff in Halle. Seine Philosophie, erst für so religionsfeindlich gehalten, daß ihn Friedrich Wilhelm I. aus Halle vertrieb, wurde bald grundlegend für den Lehrbetrieb des Jahrhunderts und gewann auch unter den Theologen Anhänger, wie Canz, Baumgarten in Halle und den Berliner Hofprediger Reinbeck. Weiterhin sind zu nennen Gellert und Gottsched in Leipzig, der Dichter Brockes, der Verfasser des Irdischen Vergnügens in Gott, und Reimarus in Hamburg, der nicht nur die Wolfenbüttler Fragmente verfaßt hat, sondern auch Abhandlungen über die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion im positiven Sinne geschrieben hat, Popularphilosophen wie Garve und Mendelsohn, Literaten wie Nicolai; unter den Theologen vor allem Jerusalem in Braunschweig, der Verfasser der vielgelesenen „Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion", Semler in Halle, der Vater der historischen Kritik, und Steinbart in Frankfurt a. O., dessen Glückseligkeitslehre des Christentums ein energischer Versuch ist, einen Neubau der christlichen Religionslehre im Sinne der Aufklärung aufzurichten. Ganz besonders charakteristisch aber für ihre Zeit sind die in höchst einflußreicher praktischer Wirksamkeit stehenden Berliner Geistlichen August Friedrich Wilhelm Sack, Spalding und Teller, die zugleich Mitglieder des Kirchenregiments waren und als weitbekannte Schriftsteller wirkten, Sack mit seinem Verteidigten Glauben der Christen, Teller mit seinem Wörterbuch des Neuen Testaments und seiner Religion der Vollkommeneren, Spalding mit seiner Bestimmung des Menschen, seiner Nutzbarkeit des Predigtamts und anderen Schriften.

Von diesen Aufklärern pflegt man die theologischen Ratio=

nalisten des endenden 18. und des 19. Jahrhunderts zu unterscheiden, ohne daß doch eine scharfe Grenze zu ziehen wäre. Der Hauptunterschied ist der, daß die Aufklärer Vertreter einer aufsteigenden geistigen Bewegung sind, während die späteren Rationalisten derselben noch in einer Zeit weiter anhangen, in der sie durch Kant und die Romantik im allgemeinen Geistesleben schon überwunden ist. Deshalb findet man dieselben Gedanken und Stimmungen bei den Aufklärern des 18. Jahrhunderts frischer und lebendiger als im späteren Rationalismus.

Uebrigens ist zu bedenken, daß auch schon vor Kant und Schleiermacher die Aufklärer nicht das ganze Deutschland des 18. Jahrhunderts ausmachen: Neben ihnen lebt der Pietismus, wenn auch in kleinen Kreisen, lebendig fort. Goeze, der nicht vereinzelt dasteht, zeigt uns, daß auch die Orthodoxie noch ihre Vertreter hatte. Lavater, Hamann, Herder, Jacobi, vor ihnen in vieler Beziehung auch Lessing, vertraten gleichzeitig mit der Aufklärung Gedanken, die sie einst überwinden sollten, und mit Sturm und Drang und dem jungen Goethe stieg eine ganz andersartige Bewegung empor. Erst wenn wir das bedenken, erhalten wir ein richtiges Bild vom Deutschland jener Tage.

Uns interessiert hier nur die Gruppe der Aufklärer, die herrschende in jener Zeit. Auch sie ist selbstverständlich nicht völlig einheitlich. Vor allem ist bei Leibniz, dem leitenden Geiste der Epoche, alles viel tiefer als bei den Späteren. Auch ist ein Unterschied zwischen diesen Männern, je nachdem sie der Kritik weiteren oder engeren Spielraum geben, oder auch je nachdem sie Theologen, Philosophen oder Laien sind. Es ist aber leicht, die Züge hervorzuheben, die charakteristisch für die ganze Zeit sind; denn die deutsche Aufklärung hat wenig scharf ausgeprägte Charaktere hervorgebracht. Das Maß des Gemeinschaftlichen ist vielmehr außerordentlich groß.

Die Aufklärer gehen auch in der Religion von der Erfahrung aus. Sie betrachten die Welt. Dadurch aber werden sie auf ein notwendiges Wesen, den Inbegriff aller Vollkommenheiten, auf Gott geführt. Aus dessen Vollkommenheit ergibt sich seine vollkommene Weisheit und Liebe, vermöge deren er die Welt als beste der Welten geschaffen hat und sie zum besten aller regiert, ins-

besondere zum besten der vernunftbegabten Geister, der Menschen. Der Menschenseele wird von der Aufklärung eine hohe Stellung zuerkannt. Sie ist frei und eine unzerstörbare Substanz, folglich unsterblich. Die religiöse Pflicht der Menschen ist die dankbare Betrachtung der göttlichen Vollkommenheit und die Erfüllung der Sittengebote, die göttliche Gebote sind, das Vertrauen auf die göttliche Vorsehung und die Ergebung in Gottes Willen. Im Vertrauen auf Gottes zweckvolle Absichten hat man sich auch in das Leid zu ergeben, das in der Welt übrigens viel seltener ist als das Glück.

Das ist in seinen hauptsächlichsten Zügen der Glaube der deutschen Aufklärung. Sie selbst hielt das für natürliche Religion.

Daneben ist in der Philosophie Wolffs und bis über die Mitte des Jahrhunderts hinaus das System der Offenbarungswahrheiten durchaus festgehalten worden, und auch in der zweiten Hälfte desselben ist es innerhalb der Theologie in weitgehendem Maße und außerhalb derselben wenigstens teilweise anerkannt worden. Innerhalb der Theologie hat erst der später radikal durchgeführte Rationalismus dasselbe völlig mit den Vernunftwahrheiten identifiziert. Die herrschende Theologie des 18. Jahrhunderts bis zu den achtziger Jahren ist rationaler Supranaturalismus gewesen, der die Offenbarungswahrheiten, wenngleich in abgeschwächter Form, neben den Vernunftwahrheiten anerkannte.

Aber für die Frömmigkeit machte das nicht allzuviel aus. In dieser waren die geschilderten Züge auch bei den Männern die allein wirklich lebendigen, die nicht daran dachten, die Offenbarungswahrheiten zu kritisieren. Jesus war auch solchen, die am Dogma festhielten, in erster Linie Bringer dieser Gotteserkenntnis und dieser Moral und Vorbild dieser Gesinnung. Die Wandlung in der Frömmigkeit ist früher eingetreten als die Kritik des Dogmas, und nur weil sie schon so lange eingetreten war, konnte jene sich gegen Ende des Jahrhunderts so verhältnismäßig schnell vollziehen.

Wie viel in dieser Religion von dem christlichen Erbe der Vergangenheit fehlt, zeigt sich auf den ersten Blick. Aber über dieser ungeheueren Reduktion ist nicht zu vergessen, daß diejenigen religiösen Ueberzeugungen, die geblieben sind, eben die geschilderten, tief im Bewußtsein der Zeit lebten, ihr lieb und lebendig waren.

Denn sie waren nicht auf Autorität hingenommen, sondern beruhten auf eigener Ueberzeugung. Wie auf allen Gebieten, so dringt auch auf dem der Religion die Aufklärung auf eigene selbständige Ueberzeugung. Mit Leidenschaft empört sie sich gegen alle Intoleranz und allen Religionszwang, wie er von Staat und Kirche so lange ausgeübt worden war. Gewissensfreiheit wird eines ihrer Hauptziele, das freilich in Deutschland bescheidener erstrebt wurde als in den westlichen Ländern. Das Individuum wurde auf sich selbst gestellt, die eigene Vernunft ließ es wie überall, so auch in der Religion das Rechte erkennen. Das ist der Individualismus der Aufklärung. Aber wenn man dies Wort Individualismus von ihr gebraucht, so ist zu bedenken, daß die Vernunfterkenntnis bei allen Individuen zu gleichen Resultaten führte, daß also in jener Zeit nicht individuell verschiedene Weltanschauungen hervortraten, sondern *eine*, und daß man an eine unveränderliche und allgemeingültige Wahrheit glaubte.

Aber man wollte diese Wahrheit frei und selbständig erkennen. Die entscheidende Norm dabei ist die Vernunft. Das führte zu einem starken Intellektualismus, zumal das, was man Vernunft nannte, nichts anderes als der zergliedernde und demonstrierende Verstand war, der in jener Zeit die Vorherrschaft führte. Die Mathematik war nicht umsonst ihre Lehrmeisterin geworden. Auch in der Religion mußte alles bewiesen und demonstriert werden, und was sich nicht beweisen ließ, verfiel der Kritik. Gottes- und Unsterblichkeitsbeweise beschäftigen deshalb die Gemüter von den Tagen Wolffs an, in dessen Philosophie sie einen breiten Raum einnehmen, bis zu Mendelssohns Morgenstunden und seinem Phädon. Aber man bewies in der Religion noch sehr viel mehr, z. B. die Vorsehung und, wo diese überhaupt anerkannt wurde, die Notwendigkeit des Offenbarungsglaubens. Er beruht auf der streng bewiesenen und demonstrierten Glaubwürdigkeit der Schrift und ihres Offenbarungsanspruches. Der Trieb, die Religionswahrheiten zu beweisen, ist außerordentlich groß; denn nur so lassen sie sich ja nach der Meinung der Zeit überhaupt festhalten. Wolff hat sich mit der Absicht der Philosophie zugewandt, einen Weg zu finden, die Wahrheit der Religion so sicher beweisen zu können wie die der Mathematik, und glaubte mit seiner Philosophie dies

Ziel erreicht zu haben. Auch andere haben die Religionswahrheiten mit besonderer Vorliebe auf mathematische Weise demonstriert, um sie so völlig sicher zu stellen. Daß dieser Beweis für die Grundwahrheiten der Religion zu erbringen sei, davon ist man bis in die Tage Kants fest überzeugt. Einen wie ganz anderen Verlauf nahm die französische Aufklärung! Wolff spricht den charakteristischen Satz aus, daß der Zweifel an Gott ein Zeichen mangelhaften Verstandes sei, und Jerusalem meint, daß es bei der Erleuchtung der jetzigen Zeit unmöglich sei, mit einem gesunden Verstande und redlichen Herzen ungläubig zu sein. Dadurch werden die Religionswahrheiten zur natürlichsten Sache von der Welt. Glauben ist eigentlich gar nicht mehr dazu nötig, da die Vernunft ihren Beweis vollständig führt. Es gibt in der Religion keine Geheimnisse mehr.

Es kann kein Zweifel sein, daß jene Zeit am Gottesgedanken ein überaus starkes Interesse hatte. Aber sie scheint mehr über Gott gedacht, als ihn unmittelbar gefühlt und empfunden zu haben. Die Frommen, die das taten, haben stets Gottesbeweise für überflüssig gehalten. Es fehlte der Zeit an unmittelbarem Gefühl. Natürlich wäre es verkehrt, jener Zeit das Gefühl überhaupt abzusprechen. Aber es bricht nicht aus den innersten Tiefen hervor, ist mehr nur eine Begleiterscheinung des Denkens, und so kommt es zu sentimentalen Gedanken über Religionswahrheiten statt zu lebendig gefühlter Religion. Deshalb weiß man auch nicht recht, was Andacht ist, und hat wenig Sinn für den Kultus, vor dessen Schätzung als Frömmigkeitswerk gewarnt wird, über dessen positiven Wert man aber wenig auszusagen weiß.

Aber trotz alles Intellektualismus' der Zeit wäre es verkehrt zu glauben, das Denken wäre ihr das Höchste gewesen. Dem ist nicht so; sie will, daß alles dem Leben diene, ist erfüllt von einem praktischen, realistischen Drange. Das zeigt sich auch in ihrer Frömmigkeit. Von der alten, aber lange vergessenen Wahrheit, daß die Religion eine res practica sei, ist sie lebhaft überzeugt. Für religiöse Spekulationen hat sie keinen Sinn. Semler hat einen tiefen Schnitt zwischen Religion und Theologie gemacht und andere sind ihm darin gefolgt. Teller z. B. stellt es als ein Hauptmerkmal der Religion der Vollkommeneren hin, daß weitläufige Theorien

und müßige Spekulationen nicht ihre Sache seien, sondern daß sie auf praktisches Wissen ausginge. Religion sei nicht Wissenschaft, sondern Weisheit. Praktisch, schlicht, den Laien verständlich solle der Vortrag der Religion sein. Man drängte auf Vereinfachung, oder, wie man gern sagte, auf Simplizität. Man vermißte diese am Dogma, das so schwere und undurchsichtige Streitigkeiten verursacht hatte, über das so dicke, schwerverständliche Bücher geschrieben worden waren, man fand sie dagegen in der Bibel und besonders in der Lehre Jesu. Auch ehe die Kritik am Dogma ernstlich einsetzte, trat es zurück, weil es, der Zeit zur Formel geworden, ihrer praktischen Frömmigkeit keine Nahrung mehr bot. Es erschien ihr z. B. nicht wertvoll, über Christus zu spekulieren, sondern es gelte nur zu beherzigen, was er für uns sei. Melanchthons Wort „Christum erkennen heißt seine Wohltaten erkennen" wird von Semler, Spalding und anderen mit Vorliebe zitiert. Auch bei den natürlichen Religionswahrheiten wird ihre Abzweckung auf das Leben hervorgehoben.

Ueber der großen Rolle, die die Vernunft als oberste Richterin spielt, ist dieser geradezu antiintellektualistische Zug der Aufklärung nicht zu übersehen. Sie ist mit dem Pietismus einig im Gegensatz gegen den Intellektualismus der Orthodoxie, wie denn Spener von den Aufklärern, z. B. von Leibniz, Semler, Steinbart und Spalding mit Lob bedacht wird.

Die praktischen Zwecke, denen die Religion dienen soll, sind die Glückseligkeit und die Moral. Spalding spricht das einmal in seiner „Religion eine Angelegenheit des Menschen" sehr präzis aus. Der Mensch solle gut sein und wünsche glücklich zu sein. Zu beiden bedürfe er der Religion.

Die Aufklärung redet nicht viel von Seligkeit, sondern bezeichnet ihr höchstes Gut mit dem weniger transzendenten und weltlicheren Ausdrucke Glückseligkeit. Der Trieb nach Glückseligkeit ist ihr der Grundtrieb des Menschen. Das Wesen derselben wird verschieden aufgefaßt, teils äußerlich als Wohlsein, Munterkeit, Heiterkeit, meist tiefer als Ruhe und Frieden des Gemüts.

Die Aufklärer sind fest davon überzeugt, daß die Glückseligkeit ohne Religion unmöglich sei. Auch ein Mann wie Reimarus betont das mit vollster Entschiedenheit. Denn ohne den Glauben

an einen gütigen Vatergott, der alles regiert und leitet, sei die Heiterkeit und Ruhe des Gemüts unmöglich zu behaupten. Ebensowenig ohne die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tode. Man geht mit der Vertretung dieser Meinung oft recht weit. Reimarus z. B. meint, wenn die Menschen nicht unsterblich wären, würden sie unglücklicher sein als die Tiere, da diese für ein bloß diesseitiges Leben viel passendere Anlagen hätten als die Menschen. Wie sehr Glückseligkeit den Aufklärern der Zweck der Religion ist, erkennt man z. B. daran, daß Teller das Christentum eine Weisheitslehre zur Glückseligkeit nennt und Steinbart eine Glückseligkeitslehre des Christentums schreibt. Mit dieser Erkenntnis wird voll erfaßt, daß die Religion eine „Angelegenheit des Menschen“ ist, etwas, was zu seinem Glücke gehört, kein fremdes ihm auferlegtes Joch; aber es leidet die Selbständigkeit und der Ernst der Religion darunter, wenn sie so sehr als Mittel zum Zweck betrachtet wird und zwar um so mehr, je kleinmenschlicher man die Glückseligkeit auffaßt.

Wie der Glückseligkeit, so dient die Religion der Moral. Die sittlichen Gebote werden als göttliche Gebote empfunden. Das verstärkt ihre Autorität. Der Glaube an eine Vergeltung im Jenseits wird ein starker Antrieb zu sittlichem Handeln. Endlich ein drittes Moment, das vor allen Leibniz schön ausgeführt hat, das aber auch sonst bei tiefer empfindenden Aufklärern, z. B. bei Spalding, zu finden ist: die Betrachtung des unendlich vollkommenen und gütigen Gottes erweckt auch in den Menschen Gefühle des Wohlwollens, sie werden zu Nachahmern Gottes und zu Mitarbeitern an seinem Reiche.

Nicht immer herrscht der Gedanke vor: die Religion dient der Moral, sondern oft wird die Sache auch von der andern Seite angesehen: das moralische Handeln ist der beste und notwendigste Beweis der Religion. Diesen Satz hat die Aufklärung mit starkem Schwunge vertreten. Sie sah, daß die Religion so lange unfruchtbar für das sittliche Leben geblieben war, und wurde deshalb nicht müde, dafür zu eifern, daß sie nicht in der Annahme unverstandener Glaubensformeln und in dem Mitmachen von Zeremonien bestehe. Insbesondere fühlte sie den Widerspruch, daß die Religion der Liebe zu so furchtbarem Streite und so schweren

Verfolgungen geführt hatte, und verlangte deshalb Toleranz nicht nur im Interesse der Kultur, sondern auch der Religion. Sie wertete ernstlich alle sittlichen Pflichten als religiöse Pflichten. Ihre Predigt bleibt deshalb nicht bei allgemeinen Grundsätzen stehen, sondern liebt es zu zeigen, wie sich der Christ im Leben des Tages zu verhalten habe, und stellt alle einzelnen Pflichten wie Mäßigkeit, Fleiß, Sparsamkeit, Sorge für den Körper als von der Religion gefordert hin. Noch mehr als durch die Berufslehre der Reformatoren wird hier das tägliche Leben das Gebiet, auf dem sich die Religion zu bewähren hat. Dasselbe wird mit christlichem Geiste durchdrungen und so in weiten Kreisen eine nicht tief, aber ernstlich religiös begründete Sittlichkeit geschaffen, die im deutschen Bürgertum lange geherrscht hat.

Die ernsten Aufklärer haben es lebhaft betont, daß es dabei in erster Linie auf die Frömmigkeit des Herzens vor Gott ankomme. Dennoch sank häufig die Religion zum Förderungsmittel der Moral des täglichen Lebens, der iustitia civilis, herab. Gar zu oft vergaß die Zeit den Eigenwert der Religion. Ihr Wert wird mit Vorliebe durch ihren Nutzen für andere Gebiete begründet. Das ging damals nicht nur der Religion so. Die Poesie sollte der Belehrung und der moralischen Erziehung dienen, und die Moral, der Religion und Poesie ihre Dienste leisteten, galt schließlich auch nicht als etwas Selbständiges, Eigenartiges, sondern es wird immer wieder betont, wie unumgänglich notwendig sie für die Glückseligkeit des Menschen sei. Dadurch verliert auch sie ihre Würde und ihren Ernst.

Am selbständigsten lebt sich die Frömmigkeit der Aufklärung in ihrem Optimismus aus. Trotz der engen und kleinen Verhältnisse des damaligen Deutschlands herrschte eine freudige, heitere Stimmung, wie sie wenige Zeiten gekannt haben. Die alte Schwerblütigkeit des deutschen Charakters schien verschwunden zu sein. Auch die Frömmigkeit erhielt einen freudigen, ja fast heiteren Charakter. Leibniz erklärt die Zufriedenheit und Freude für die sicherste Grundlage der Religion, und Teller meint, Religion sei Freude und führe zur Freude.

Aber wie die Religion den Optimismus ermöglicht, so ist er andrerseits religiöse Pflicht. Wer etwas in der Welt tadle, der

halte Gott nicht für vollkommen, und wer ihn nicht für vollkommen halte, der liebe ihn nicht, sagt Leibniz.

Die Religion entsteht bei jener Generation nicht aus dem Ungenügen an der Welt der Sünde und des Leides und ist nicht ein Emporsteigen aus ihr in eine transzendente Welt, sondern ist dankbare Freude an der Welt, wie sie so herrlich von Gott geschaffen ist. Deshalb hatte die Zeit von Leibniz an bis auf Kant so großes Interesse an der Theodicee. Die Welt mußte vollkommen sein, das war ein Interesse ihrer Frömmigkeit. Bayles geflissentliche Hervorkehrung der Uebel in der Welt erschien Leibniz als geradezu irreligiös. Optimismus und Religion sind in der Aufklärung so eng verschwistert, wie selten in der Religionsgeschichte.

Deshalb ist Dankbarkeit gegen Gott ein Grundzug dieser Frömmigkeit. „Wie groß ist des Allmächt'gen Güte! Ist der ein Mensch, den sie nicht rührt?" singt Gellert, und Brockes, der durch alles in der Natur, das Große und Kleine, die Schönheit der Landschaft, die Ordnung des Naturgeschehens und die Nützlichkeit der Naturgegenstände sich zum Lobe des Schöpfers begeistern läßt, kann sich nicht genug darin tun, diejenigen zu tadeln und zu mahnen, die ihm darin nicht folgen.

Der Optimismus bewährt sich auch gegenüber dem Leide im Vorsehungsglauben.

Hatte der Pietismus Gottes Vorsehung mit Vorliebe im Außerordentlichen und Zufälligen gesehen, so sieht sie die Aufklärung in der planvollen Leitung des Weltganzen. Aber wegen der speziellen Würde des Menschen im Weltganzen nimmt sie auch eine speziell auf den Menschen gerichtete Vorsehung an. Sie hofft dabei nicht auf wunderhafte Hilfe und die unbedingte Erfüllung dringender Gebete, sondern bittet wie Teller: „Gib mir, was ich wünsche, wenn es mir gut ist; wo nicht, nun so wird es das Bessere sein, welches ich jetzt nur nicht zu wünschen verstehe." Der Vorsehungsglaube führt zu einer optimistischen Resignation, d. h. nicht zu einer müden Ergebung in das absolut Notwendige, sondern zu einer solchen, die darauf traut, daß alles, was geschieht, von Gott kommt und deshalb das Beste ist.

Dieser Glaube ist in den Augen der Aufklärung beweisbare

Wahrheit: es ergibt sich naturnotwendig aus dem Wesen Gottes, daß alles gut sein muß. Aber inwiefern all das rätselvolle Leid des Lebens zweckvoll und gut sei, das zu erklären vermißt sie sich nicht. Hier hört einmal ihre Demonstrationslust auf, und der Glaube, der sich gegen den Schein behauptet, tritt in sein Recht, wie es Leibniz einmal schön ausgedrückt hat. Wolle man den Weltlauf als gut erkennen, so müsse man „gleichsam von den Sternen herab" die irdischen Dinge betrachten. „Und ob man gleich nicht jedesmal den rechten Punkt des Anschauens sofort mit dem Verstande finden kann, so soll man sich doch vergnügen, daß man wisse, es sei dem also, daß man ein Wohlgefallen an allen Sachen haben würde, wenn man sie recht verstünde." Auch der sonst so trockene Wolff wird warm, wenn er davon redet, wie das Vertrauen auf Gott die Last der Sorge von uns nimmt, mit der unser Gemüt sonst so empfindlich beschwert werde. Der Vorsehungsglaube ist das Herzstück der Aufklärungsfrömmigkeit. Das Paulinische Wort: „Wir wissen, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum besten dienen" ist eines ihrer Lieblingsworte. Zahlreiche Stellen zeitgenössischer Selbstbiographien, etwa Semlers, Sacks, Spaldings, mit ihrem frohen Vertrauen oder ihrer stillen Ergebung in schwerem Leide zeigen, daß der Vorsehungsglaube wirklich ein lebendiger Besitz der Frommen jener Zeit war.

Diese Freudigkeit ist die anziehendste Seite in der Frömmigkeit der Aufklärung. Denn der Glaube soll zur Freude führen, und oft genug hatte er das auch im Protestantismus, bei Orthodoxie wie Pietismus, nicht getan.

Aber der Optimismus ist der Aufklärung doch zu leicht geworden. Sie hat gewisse Tiefen einfach nicht gesehen. Es hängt das wohl mit ihrem Mangel an starkem Gefühl zusammen, daß sie über die Tiefen des Leides so schnell hinwegkam, und ebensowenig tief empfand sie die Macht des Bösen.

Sie ist vielmehr von der wesentlichen Güte der menschlichen Natur überzeugt. Gar zu oft redet sie von der Freude, die der Mensch über seine guten Taten empfinden könne und die sein bestes Vergnügen sei, gar zu gern versenkt sie sich in freudige Betrachtungen darüber, wie der Mensch durch moralisches Handeln dem höchsten Wesen sich wohlgefällig mache, ja ihm ähnlich werden

könne. Es fehlt der tiefe Ernst der sittlichen Selbstbeurteilung, das schmerzliche Sündengefühl und die Sehnsucht nach Versöhnung und Erlösung. Was bei Luther der Kernpunkt der Frömmigkeit gewesen war, ist in der Aufklärung ganz verdrängt oder an die äußerste Peripherie gerückt. Gott ist immer nur der Liebevolle, Gütige. Schauer vor dem heiligen Gott ist eine der Zeit fremde Empfindung. Es gibt kaum größere Gegensätze als die tiefernste Frömmigkeit der Reformatoren mit ihren Polen Sünde und Gnade und die heitere, optimistische Frömmigkeit der Aufklärung. Luther und Paulus bleiben ihr unverständlich, unter den Kirchenvätern ist ihr niemand unsympathischer als Augustin und unter den Dogmen wird keines leidenschaftlicher abgelehnt als das von der Erbsünde.

Wir wissen, daß es eine natürliche Religion nicht gibt, sondern daß das, was die Aufklärung natürliche Religion nannte, eine unter ganz bestimmten geschichtlichen Bedingungen entstandene Frömmigkeit ist. Da ist denn zu sagen, daß der Kern dieser Frömmigkeit durch das Christentum bestimmt ist. Die Anschauung von Gott als dem Vater und seiner Vorsehung, die hohe Wertung der Menschenseele sind christlich. Es ist eine Selbsttäuschung, wenn die Aufklärung z. B. glaubte, die Eigenschaften Gottes aus seiner Existenz wissenschaftlich ableiten zu können; in Wahrheit lebte sie vom christlichen Gottesglauben. Aber wie viele von zentralen christlichen Gedanken in der Frömmigkeit der Aufklärung zurücktraten, zeigt sich ganz besonders in der eben abgeschlossenen Betrachtung.

Andrerseits sind auch positive Elemente ihrer Frömmigkeit durch das neue Weltbild bedingt. Sie ist geradezu als ein, wenn auch unbewußt durchgeführter Kompromiß zwischen der neuen Weltkultur und der christlichen Religion anzusehen.

Am Eingange dieses Aufsatzes wurde der Gegensatz grundlegender Tendenzen der Aufklärung gegen die theologisch-kirchliche Kultur hervorgehoben. Es ist nun charakteristisch für Deutschland, daß hier die Aufklärung trotzdem nicht in Gegensatz zur Religion tritt, sondern auch ihr neues Weltbild und ihre neuen Erkenntnisse in religiöse Beleuchtung setzt.

Mit Leidenschaft wendet sich das Interesse der neuen Zeit

auf die bisher vernachlässigte Natur, die in ihrer Größe erkannt wird. Aber die Betrachtung der Natur läuft in den Preis ihres Schöpfers aus. Die religiöse Richtung auf das Jenseits schlägt in eine weltfreudige Stimmung um. Aber diese weltfreudige Stimmung wendet sich nicht, wie einst in der Renaissance, gegen die Religion, sondern verbindet sich aufs engste mit ihr: gerade an der Vollkommenheit und Schönheit der Welt erbaut sich die Frömmigkeit, und die Religion wird der notwendige Abschluß und die Stütze einer freudigen Weltauffassung.

Es ist nichts Geringes, daß diese Synthese gelang. Denn in der neuen Stimmung und Erkenntnis lagen auch Konsequenzen ganz anderer Art. Vor allem in der neuen Naturwissenschaft.

Die neue Naturwissenschaft, auf Keppler und Galilei fußend, von Descartes zuerst in ihrer philosophischen Tragweite erkannt, hatte alle Zwecke, alle Zurückführung auf göttliche Eingriffe abgewiesen und alles rein mechanisch erklärt. Das hat in Frankreich sehr bald zu reinem Materialismus geführt. In Deutschland aber hat Leibniz bei aller Anerkennung des Mechanismus doch auch die Teleologie zu behaupten gewußt, ja gerade in der unverbrüchlichen Ordnung und Gesetzmäßigkeit der Natur einen Beweis göttlicher Zwecksetzung gesehen. Er ist damit durchgedrungen. Die Ordnung und Gesetzmäßigkeit der Natur, zunächst als schwerer religiöser Anstoß empfunden, weil Gott dadurch aus ihr vertrieben zu werden schien, wird der deutschen Aufklärung eine Quelle religiöser Erhebung. Die neue Naturauffassung verändert die Frömmigkeit sehr wesentlich. Sie sieht Gottes Spur nicht mehr in einzelnen Eingriffen, sondern in der unverbrüchlichen Ordnung; ihr sind deshalb Wunder nicht nur wissenschaftlich unhaltbar, sondern auch religiös anstößig; aber sie befehdet nicht den Gottesglauben, sondern eröffnet ihm neue Quellen: Gerade die Natur erscheint, in ihrer Zweckmäßigkeit und Größe noch mehr als in ihrer Schönheit, als die beste Predigerin Gottes. Von den Zeiten der Ichthyo-, Insekto-, Litho-, Hydro-, Pyro- und anderer Theologien in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts an bis in die rationalistischen Predigten des 19. Jahrhunderts ergießt sich ein breiter Strom religiöser Naturbetrachtung durch die Zeit. So hat die Aufklärung die religionsgefährliche Konsequenz des neuen

Weltbildes überwunden und ihm neue religiöse Impulse zu entnehmen gewußt.

Durch das neue Weltbild war auch die Bedeutung des Menschen gemindert, seine Kleinheit im großen All erkannt, seine Freiheit bestritten worden. Spinoza zeigt, wie das auf die Religion einwirken konnte. Auch hier war es Leibniz, der bei aller Anerkennung ihres Eingefügtseins in einen großen Zusammenhang die hohe Stellung der Menschenseele im Reiche der Monaden mit Energie verfocht, so daß Wolff und mit ihm die deutsche Aufklärung zu einer geradezu ausgesprochen anthropozentrischen Auffassung gelangen konnte, während zur selben Zeit in Frankreich die materialistische Auffassung vom Menschen aufkam. Dieser Anthropozentrismus der Aufklärung wird vielfach kleinlich, indem er nicht nur den hohen Wert der Menschenseele behauptet, sondern alles dem Wohle des kleinen empirischen Menschen dienen läßt. Ein nicht geringer Teil der eben geschilderten religiös gemeinten Naturbetrachtung läuft darauf hinaus, daß man sich freut, wie Gott doch alles so herrlich zum Wohle des Menschen eingerichtet habe. Die ganze Natur mit ihren Gestirnen, Flüssen, Tieren scheint nur auf ihn abgezweckt zu sein.

Trotz aller ihrer Mängel ist die Frömmigkeit der Aufklärung mit ihrem Dringen auf eigene Ueberzeugung, auf Vereinfachung und auf praktische Betätigung der Religion im moralischen Handeln, mit ihrem Gottes- und Vorsehungsglauben, mit ihrem freudigen, religiös begründeten Optimismus, ihrer Ueberzeugung vom Werte der von Gottes Vorsehung behüteten, unsterblichen Seele eine lebendige Frömmigkeit gewesen und zu einer Macht im Volksleben geworden. Mehr als die Pastorenkirche der Orthodoxie und auch mehr noch als der volkstümliche, aber auf kleinere Kreise beschränkt gebliebene Pietismus hat die Aufklärung eine Volks- und Laienfrömmigkeit hervorgebracht. Sie durchdrang das Volk oben und unten. Die geistigen Führer der Zeit teilen diese Frömmigkeit, die ganze Profanliteratur ist von ihr durchdrungen. Die Allgemeine Deutsche Bibliothek z. B., das tonangebende Organ der Zeit, steht auf dem Boden dieser Religionsauffassung. So hausbacken und ästhetisch minderwertig die Umdichtung und Neudichtung von Gesangbuchliedern war, soviel gegen die neuen Katechismen der

Aufklärung zu sagen ist, es ist doch ein Zeichen von Kraft, wenn eine Zeit sich Gesangbücher und Katechismen zu schaffen weiß, die ihrer Art von Frömmigkeit entsprechen.

Es ist begreiflich, daß diese Frömmigkeit so festen Boden faßte. Mit ihrem Vorsehungsglauben und Moralismus war sie durchaus geeignet für das reale Leben. Während die Frömmigkeit Luthers eine Tiefe religiöser Empfindung und einen Ernst des Sündenbewußtseins voraussetzt, wie sie erfahrungsgemäß selten anzutreffen sind, machte es die Aufklärung dem Durchschnittsmenschen leichter.

Am Ende des 18. Jahrhunderts begann ihre Herrschaft erschüttert zu werden. Kants Kritik zerstörte das naive Vertrauen darauf, daß irgend welche Religionswahrheiten wissenschaftlich beweisbar seien und legte damit der ganzen vermeintlichen Vernunftreligion die Axt an die Wurzel. Indem er so das Wissen aufhob, hat er in der Tat dem Glauben Platz gemacht. Die Männer von Sturm und Drang und die Romantik gaben dem zergliedernden Verstande den Abschied und freuten sich an dem Gefühlsmäßigen, Unmittelbaren, Geheimnisvollen im Menschen. Schleiermacher brach dieser Erkenntnis auf dem religiösen Gebiete Bahn. Das Wesen der Religion ist ihm nicht mehr Denken und Handeln, sondern Anschauung und Gefühl. Kant stellte der optimistischen Betrachtung der Menschennatur seine Lehre vom radikalen Bösen gegenüber. Für Schleiermacher trat der lange zurückgedrängte Erlösungsgedanke wieder ins Zentrum des Christentums, und er verknüpfte die Frömmigkeit wieder aufs engste mit der Person Jesu. Die Erweckung des 19. Jahrhunderts wandte sich wieder der nicht mehr rationalistisch umgedeuteten Bibel zu, ihr wurde Christus wieder der Gottessohn, Gnade und Versöhnung zu Mittelpunkten ihres Glaubens.

Andrerseits begann jetzt der einst einsam gebliebene und dann lange vergessene Spinoza in Lessing, Herder, Schleiermacher und Goethe wirksam zu werden und half an Stelle des Glaubens der Aufklärung an einen persönlichen Gott einer pantheistischen Auffassung emporkommen.

Mit alledem wurden der Aufklärung allmählich die Lebensbedingungen entzogen. Der ausgeprägteste theologische Rationalis-

mus fällt dennoch erst in die Zeit nach Kant und etwa gleichzeitig mit Schleiermacher. Geistige Strömungen pflegen ja noch fortzuleben, wenn die Oberschicht sie längst überwunden hat.

Der Frömmigkeitstypus der Aufklärung ist der letzte, der weiteste Kreise des Volkes umspannt hat. Die neuaufsteigende Orthodoxie hat das nicht mehr vermocht. Seit der Ueberwindung der Aufklärung gibt es keine Einheit der Weltanschauung mehr in Deutschland.

Die Bedeutung der Aufklärung liegt vor allem in ihrer kritischen Leistung, die hier nicht zu behandeln war. Aber auch in ihrer Frömmigkeit ist manches von bleibender Bedeutung und auch bis weit hinein in die Reihen derer gedrungen, die entschiedene Gegner der Aufklärung sind, vor allem: eine größere Weltoffenheit, als sie die Christenheit in früheren Zeiten gekannt hatte, und der Trieb nach selbständiger religiöser Ueberzeugung.

Die religiöse Phantasie und die Verkündigung an unsere Zeit[1].

Von

Lic. Fr. Niebergall,
Privatdozent in Heidelberg.

Der Pfarrer sitzt an seinem Schreibtisch und überlegt. Er soll oder will predigen über die Stelle Röm. 3 vom Gnadenstuhl, ἱλαστήριον. Er möchte sie seiner Gemeinde ganz klar machen, empfindet aber, wie schwer das ist. Dabei sagt er sich folgendes: Merkwürdig, mit diesem Worte vom Sühnmittel oder der Kapporeth hat Paulus seinen Lesern die Heilsbedeutung des Todes Jesu klar machen wollen; und ich soll mich nun plagen, mir und meinen Hörern jenes Wort klar zu machen, das Paulus benutzte, um die Hauptsache, nämlich jene praktische Heilswahrheit von der erlösenden und versöhnenden Bedeutung des Kreuzestodes seinen Lesern zu verdeutlichen. Er machte das Neue und Unbekannte mit dem Bekannten klar, wie es recht und vernünftig ist; und ich will das, was doch im allgemeinen ziemlich bekannt ist, mit etwas Unbekanntem deutlich machen! Was ist denn überhaupt das ἱλαστήριον in diesem Zusammenhang? Ists nicht ein Bild, nämlich ein Gegenstand aus der damaligen Erscheinungswelt, den er, der Apostel, heranzieht, um etwas Transzendentes, nämlich die Heils-

1) Vortrag bei der Zusammenkunft der Freunde der Christlichen Welt im Frühjahr 1904 in Basel.

bedeutung des Kreuzes, klar zu machen? Benutzt er nicht diesen in der Erfahrung gegebenen Gegenstand, um mit ihm ein Ereignis der Geschichte zu deuten und zwar im Sinne einer Tat Gottes, die einen großen seelischen Wert, nämlich den Frieden eines mit ihm versöhnten Herzens, in ihrem Gefolge hat? Ja, aber wenn es eine bildliche Redeweise ist, mit der Paulus damals sich und seinen Lesern diese Bedeutung zum Bewußtsein brachte, können wir sie dann unsern Leuten so ohne weiteres vortragen, indem wir uns mühen, dieses Bild zum Verständnis zu bringen? Oder gibt es noch andere Wege zu diesem Ziele?

Ein anderes mal will der Pfarrer seiner Gemeinde eine eindringliche Predigt halten, um ihr Lust zum Guten zu erwecken. Und zwar will er nicht mit rationalen Motiven arbeiten, also ihnen etwa den Vorteil des guten Verhaltens auseinander setzen, sondern er will die Liebe zum Guten religiös begründen. Dabei fragt er sich: Wie soll ich das aber machen? Soll ich zu diesem Zwecke den Leuten Gott als den strengen Richter, als den harten Despoten und König darstellen oder als den treuen und vollkommenen Vater und Herrn im Himmel? Unter welchem Bilde soll ich Gott malen, um meinen Zweck am besten zu erreichen? Er ist nicht imstande, irgend eines dieser Bilder von Gott zu wählen, das ihm gerade einfällt; denn er empfindet, daß um jedes gleichsam eine andere Atmosphäre von Stimmungen, Gefühlen und Entschlüssen schwebt, die doch nicht übersehen werden darf.

Also wiederum die Frage nach dem Bilde und seiner Bedeutung im einzelnen für die Praxis der Einwirkung. Und zwar ganz genau genommen und scharf unterschieden, kommt hier das Bild nicht in Betracht als Gleichnis, als Schmuck und Illustration, also unter dem rednerischen Gesichtspunkt; sondern es will geprüft sein auf seine Fähigkeit, transzendente Dinge und Vorgänge klar zu machen, um gewisse Wirkungen damit zu erreichen. Es kommt also hier zu stehen als ein Mittel der Darstellung und Einwirkung. Und unsere Aufgabe ist, dem Wesen der religiösen Bildersprache nicht nur unmittelbar für die Praxis nachzudenken, sondern grundsätzlich nachzugehen. Es handelt sich also um eine *systematisch-praktische* Arbeit zur Förderung der Theorie

unserer kirchlichen, besonders der homiletischen Beeinflussung. Sie von der Systematik aus zu fördern mit solchen eingehenden Untersuchungen über das Wesen der religiös-theologischen Ausdrucksweise, dürfte ebenso nötig und wichtig sein, wie die beliebten geschichtlichen Untersuchungen über Ausgabe von Predigten und kirchliche Liebestätigkeit. Jedenfalls ist es gerade so förderlich, die Verbindung der Theorie unsrer Praxis mit den systematischen Fächern herzustellen, damit wir nicht auf der einen Seite all unsere dogmatische und religionswissenschaftliche Erkenntnis ungenutzt im Kopf hegen, sondern fruchtbar für die Einwirkung machen, und auf der andern Seite unsere Verkündigung möglichst tief auf unsere systematische Erkenntnis gründen können. Schließlich treiben wir mittelbar doch nur zu dem Zweck Theologie und Religionswissenschaft, um die Einwirkung zu verbessern; und die Einwirkung wird dann am gründlichsten und erfolgreichsten sein, wenn wir uns über ihre Gesetze und Bedingungen möglichst genau besonnen haben. So bekommen wir die Einheit zwischen unsrer theoretischen und unsrer praktischen Geisteshälfte zustande, deren Mangel an mancher Unzufriedenheit schuld sein möchte. Ferner bekommt alle theoretische Mühe einen größeren Reiz, wenn wir merken, daß sie zwar nicht sofort in praktisch verwendbare Münze umgewandelt werden kann, aber mittelbar klärt und befruchtet; und wenn auch in unserm Fall Instinkt und Takt den rechten Weg zu weisen vermag, so wird eine umfassende Besinnung das Gefühl klären und leiten; oder es wird sich, wo es nur mangelhaft vorhanden ist, in einem auf die Reflexion angewiesenen Geiste aus dem Nachdenken über diese Dinge langsam ein Gefühl für das Richtige entwickeln, das des rechten Weges bewußt machen kann.

Die nachfolgenden Ausführungen nehmen den Faden mehrerer Aufsätze dieser Zeitschrift auf: des Aufsatzes von M. Reischle im ersten Jahrgang „Erkennen wir die Tiefen Gottes?", von O. Ritschl im 12. Jahrgang, „Theologische Wissenschaft und Spekulation" und von P. Lobstein im 14. Jahrgang „Wahrheit und Dichtung in unsrer Religion". Den Hauptnachdruck legen wir auf die Beantwortung der praktischen Fragen, bahnen uns aber dazu den Weg, indem wir zuerst von dem Wesen der

Phantasie im allgemeinen, der religiösen und der biblisch-religiösen im besonderen, und dann von einzelnen in Betracht kommenden alt- und neutestamentlichen Ausdrücken sprechen.

I.

Wir handeln zunächst von der geistigen Tätigkeit, die wir die Phantasie nennen. Wir unterscheiden sie von der andern, die uns vermittels der Sinne äußere Gegenstände ins Bewußtsein bringt, indem sie in uns Bilder von ihnen erzeugt. Die Phantasie bringt uns ebenfalls Bilder zum Bewußtsein, aber ohne daß ein äußerer Reiz im Augenblick den Anlaß gibt. Diese geistige Tätigkeit nennt man reproduktiv oder Einbildungskraft, wenn es sich um die Wiederherstellung des Bildes von früher wirklich wahrgenommenen Gegenständen handelt; dagegen heißt sie produktiv oder Phantasie, wenn nicht sinnlich wahrgenommene Gegenstände oder gar solche vor den Blick des Geistes gestellt werden, die überhaupt nicht sinnlich wahrnehmbar sind. Die Reproduktion ist also eine alltägliche Sache eines Jeden; aber die Phantasie, wenn sie als ein schöpferisches Vermögen, Ungesehenes oder Unsichtbares zu schauen und darzustellen, gefaßt wird, ist eine Sache des Sehers und Künstlers. Beide Arten dieser geistigen Tätigkeit stehen in engster Verbindung mit einander und sind oft nur gradweise verschieden; denn die Reproduktion vollzieht sich nie ohne eine produktive Veränderung, weil der Geist immer unbewußt an den Bildern arbeitet und ändert, die er in sich aufgenommen hat; und die produktive Phantasie schöpft die Mittel ihrer Erfindungstätigkeit immer aus der Erfahrung, weil der Geist nichts von Hause aus mitbringt, was ihr Material abgeben kann.

Wir haben es hier mit der zweiten Art, der produktiven Phantasie, zu tun. Die Hauptfrage ist nun diese: wenn der äußere Reiz der Urheber der primären Vorstellung ist, was ersetzt ihn dann, wenn solche geistige Bilder ohne seine Mitwirkung, allein durch die Tätigkeit der Phantasie geschaffen werden? Es scheint, daß dieser Ersatz im Gefühls- und Willensleben liegt. Denn die Phantasie arbeitet am lebhaftesten im Zustand eines erregten Gefühls- und Willenslebens, wovon sich jeder an sich

selbst überzeugen kann. Man könnte so sagen: die Gefühle und Strebungen des Willenslebens üben gleichsam auf den Mechanismus des intellektuellen Lebens, der sich leicht in Bewegung setzen läßt, wo die Phantasie herrscht, oft einen nur leisen Druck aus. Dieser erzeugt dann das Bild des Gegenstandes, der zu dem Gefühl und Begehren in einem bestimmten Verhältnis steht; und zwar in dem Verhältnis, daß sich an ihm die Unlust des Begehrens entzündet und die Lust des Empfangens befriedigt. So leise auch oft nur die Gefühlstöne sind, die unsere Assoziationen regulierend begleiten, so kommt dem eingehenden Nachdenken doch oft der Zusammenhang zwischen Bildern und Momenten des praktischen Geisteslebens, also dem Gefühls- und Willensleben, zum Bewußtsein.

Nicht anders oder noch klarer liegt die Sache auf dem Gebiete der produktiven Phantasie. Es ist eine ästhetische Grunderkenntnis, daß das stark erregte Gefühls- und Willensleben die Gestalten der Dichtung, Malerei und Skulptur schaffen hilft, indem starke Gefühle und Strebungen sich zu entsprechenden objektiven Gestalten verdichten. Diese sind dann imstande, in den Empfänglichen dieselben oder doch ähnliche Gefühle und Impulse zu wecken, wie sie sich in der Seele des Künstlers zur Gestaltung drängten. Tiefe Eindrücke von Welt und Leben voll hoher Gefühls- und Willenswerte entladen sich in Bildern, die ihr Material in dem allgemeinen geistigen Vorstellungsleben der Umgebung zu finden wissen.

Es soll nun nichts als der Ausdruck für eine psychologische Tatsache sein, wenn ich weiter sage, daß es auf dem Gebiete der Religion nicht anders ist. Die Phantasie ist hier auf das stärkste bei der Erfassung und Darstellung der Personen, Güter und Prozesse beteiligt, die als ihre Gegenstände in Betracht kommen. Von vornherein sei möglichst kräftig der Anklage entgegengetreten, daß es so den Anschein gewänne, als ob die Gestalten und Güter des religiösen Vorstellens nur Produkte der Phantasie seien. Dieses, einer weitverbreiteten theologisch-polemischen Unart genau entsprechende „nur“ ist eine Anmaßung, die einem immer wieder bei Leuten begegnet, die zu leidenschaftlich sind, um die

Darlegung der andern Seite der Sache abwarten zu können, sondern sofort mit ihrem Ungestüm drein fahren. Dieses „nur" paßt gar nicht hierher; denn es trägt Metaphysik in unsere Untersuchung hinein. Metaphysik, nämlich die Frage nach der realen Existenz der religiösen Objekte, während wir es damit gar nicht zu tun haben, sondern rein praktische Fragen behandeln. Wir sind gar nicht apologetisch, sondern nur praktisch und psychologisch interessiert. Unsere Ausführung setzt ohne weiteres die Realität der religiösen Welt voraus und fragt nur nach ihrer Darstellung und Verwendung in der praktischen Arbeit. Zugleich aber bildet die Erkenntnis unsere Voraussetzung, die seit Kant und Herder feststeht, daß sich nämlich die religiösen Objekte nur mit Analogieen fassen lassen, mögen wir sie selbst im übrigen gewonnen haben, wie wir wollen. Das ist der psychologische Tatbestand, von dem wir ausgehen. Wir lehnen grundsätzlich alle Versuche ab, diese Sprache der Analogieen durch eine homogenere und adäquatere zu ersetzen. Damit sprechen wir uns gegen die Bemühung Biedermanns aus, die poetischen Ausdrücke zu vergeistigen und durch Spekulationen sehr sublimer Art den Objekten näher zu kommen. Wir werden gerade aus praktischen Gründen uns gegen den Versuch wenden, etwa statt der Liebe Gottes zu sagen „das Durchsichselbstbestimmtsein zum Aussichtsetzen des Weltprozesses und das diesem als sein Grund Immanentsein des absoluten Geistes". Eine solche schwerfällige Sprache will natürlich Biedermann nicht in den praktischen religiösen Verkehr gebraucht wissen, sondern dafür läßt er willig den Ausdruck Liebe Gottes zu. Aber auch grundsätzliche Bedenken theoretischer Art verbieten uns jedes Eingehen auf diesen Versuch. Denn wir glauben, daß Ausdrücke wie der oben genannte doch nichts anders sind als abgeblaßte, mehr oder weniger geschickt zusammengestellte Analogieen vom irdisch-menschlichen Leben. Auch über den verdünntesten Schatten springen wir nicht hinweg. Auch die freieste und feinste Vergeistigung der Gottheit steht am Ende mit der Vorstellung, die sich die Götter gierig um den Opferdienst sammeln läßt, auf demselben Boden.

Die Hauptfrage in dieser ganzen Besprechung ist nun nicht

die nach dem Verhältnis von religiöser Phantasie zu dem Objekte des Glaubens, sondern die nach dem Subjekte der Religion. Wodurch wird denn der Reiz ersetzt, der in dem Vorgang des Vorstellens den Anfang macht? Wir sagen auch hier, wie eben, als wir von der Betätigung des Künstlers sprachen, der Ersatz liegt im Gefühls- und Willensleben. Metaphysisch interessiert würden wir sagen: in dem Gefühlsleben liegt das Tor, durch das das Transzendente in den Menschen eingeht. Auf unserm psychologisch-praktischen Standpunkt sagen wir nur: Eindrücke und Bestimmtheiten des Gefühlslebens, die wir noch genauer darzustellen haben, setzen in dem religiösen Subjekte den psychischen Assoziationsmechanismus in Bewegung, daß er leicht und gefällig Bilder auf die innere Netzhaut wirft, die dem Charakter des gegebenen Standes im Gefühl und Willen entsprechen. Für die ganze weitere Behandlung unserer Aufgabe ist dieser Zusammenhang von der größten Bedeutung, nämlich der zwischen dem Werten, Begehren und Wollen auf der einen und der produktiven Phantasie auf der andern Seite. Indem wir jede erkenntnistheoretische Untersuchung beiseite lassen, springen wir mit beiden Füßen in den religiösen Anschauungskreis hinein uud sagen: die Gottheit und die Ueberwelt mit allen ihren Gaben, Hilfen und Aufgaben, beeinflussen das Gefühls- und Willensleben, und von da aus entstehen dann im Bewußtsein *entsprechende* Bilder. Das ist die religiöse Phantasie.

Entsprechende Bilder — damit kommen wir in die Religionsgeschichte mit ihrem Reichtum hinein. Wenn wir für unsern Zweck die Religionen übersichtlich machen wollen, dann können wir sie unter folgenden Gesichtspunkten einteilen. Wir fragen zu allererst nach den Gaben und Gütern, die man von der Gottheit erwartet. Dann hat man auch die Not, aus der sie helfen soll. Dazu kommt noch ein wichtiges Moment, nämlich das Medium, durch das sich Gott offenbart, oder richtiger, in dem man Gottes Eingreifen schaut. Wenn es einem nicht auf eine streng historisch genaue, sondern runde und nur ungefähr richtige Darstellung ankommt, die mehr auf das Wesen als auf die Wirklichkeit der religiösen Erscheinungen in der Geschichte sieht, dann wird man

sagen dürfen, daß sich ohne große Gewalttat ein Zusammenhang zwischen diesen drei Dingen in den einzelnen Religionen herstellen läßt, der uns einen Blick in ihr innerstes Gefüge oder wenn man will, Prinzip gewährt. Unter derselben Bedingung läßt sich auch eine Skala konstruieren, wenn man nicht vergißt, daß sie nichts weiter als eine ideale Konstruktion und ein ganz subjektives Gebilde ist. Ihr entspricht der wirkliche Entwicklungsgang niemals genau, weil er seinen eigenen Gesetzen folgt, die sich nach allem andern eher als nach einer solchen Skala richten. Aber zum Verständnis dient es jedenfalls, wenn man unter dieser Bedingung eine Skala und zwar unter dem ethischen Gesichtspunkt anlegt. Dann kann man aufsteigen von den Naturreligionen, die Not, Hilfe und Offenbarungsmedium der Gottheit im Bereich des Naturlebens finden, bis zu den sog. Erlösungsreligionen, die ihre Anhänger anleiten, der Welt den Rücken zu kehren, weil sie ihren ethischen Maßstäben widerspricht.

Es erscheint mir immer noch als das Einfachste, in dem Interesse der Gläubigen den Punkt zu finden, von dem aus man die Religionen am besten verstehen kann. Es ist gewiß der beherrschende und gruppierende Faktor im ganzen Prozeß des religiösen Lebens. Es scheint, daß sich die Sache so vollzieht: das Gefühl einer Not und eines Bedürfnisses, also einer Unlust, ist das bewegende Element. Es wird im Zusammenhang mit irgend einem Tun, etwa mit kultischen Akten, eine Rettung aus ihr erfahren. Dann kommt die Phantasie und stellt die disjecta membra dieser beiden Erfahrungen mittelst eines idealen Bildes von der Gottheit zusammen. Das soll keine religionsgeschichtliche, sondern eine religionspsychologische Behauptung sein, die es bloß darauf abgesehen hat, den idealen durchschnittlichen Hergang im religiösen Leben zu schildern, wie es unsern praktischen Zwecken entspricht.

So ergibt sich, könnte man sagen, ein Satz, in dem Gott das Subjekt, die Gabe oder Hilfe das Objekt, Zeitwörter wie helfen, geben, tun, die Kopula bilden. Die religiöse Phantasie übersetzt also die Vorgänge des empirischen Lebens in Sätze, deren Subjekt Gott ist. In der Frömmigkeit und im Glauben ist also ein wichtiges Moment das Schauen Gottes. Wie und worin Gott

gesehen wird, das bestimmt sich nach der Stufe, auf der das Gefühls- und Willensleben steht.

Von diesem soll jetzt eingehend die Rede sein. Denn es ist der Grund, aus dem die religiösen Vorstellungen emporsteigen, wie der Rauch aus dem Feuer. Wir wollen freilich nicht unerwähnt lassen, daß auch theoretische Interessen eine große Rolle in der Religion zu spielen scheinen. Aber im allgemeinen kann man sagen, daß Religion immer nur aufgewandt wird, wenn es sich um die großen vitalen Interessen handelt, wobei natürlich der Begriff „vital“ von der Abwehr der bösen Geister bis zum Schrei vom Röm. 7 aufsteigen kann. Starke Gefühle und Willensimpulse sind immer im Spiel, da es sich ja doch um Leben und Seligkeit handelt. Solche Gefühle sind: Hoffen, Verzweifeln, Sehnsucht, Begeisterung, Hingebung, Freude, Schmerz, Zorn, Dank — alles um die Erstrebung und den Besitz des religiösen Gutes gruppiert. Diese Gefühle sind mächtige Faktoren im Gemütsleben des Menschen, die den Herd der Phantasie gewaltig schüren. Sie sind auch imstande, kritische Bedenken leicht wegzuschieben, da solche vor der Macht der Strebegefühle nicht leicht aufkommen, freilich tragen die Gefühle mit negativem Vorzeichen, also die Enttäuschung und der Zorn, sehr zur Verstärkung der kritischen Bedenken bei. Das sind formale religiöse Gefühle.

Zwei große Reihen bauen sich nun in dieses Schema der religiösen Gefühle und Impulse ein: die Reihe der Werte und die Reihe der Bilder.

Es ist die bekannte Reihe der Werte von der Genesung und Ernte über das Staatswohl hinauf zum Nirwana und dem Reiche Gottes und seiner Seligkeit mit allen möglichen Seitenlinien. Das konstitutive Element alles religiösen Gottesglaubens ist nun nicht das Bedürfnis nach Hilfe und Leben, sondern der Eindruck von der Erlangung einer, wenn auch noch so sporadischen und kurzen Erfüllung. Das Bedürfnis schafft nämlich keine positive Erkenntnis, aber der Eindruck, daß ihm von einer nicht gekannten Seite her Abhilfe geschaffen wird, ist die Wurzel des Glaubens. Dieses Moment ist das Zentrum aller jener Gefühle und Strebungen, aber auch aller weiteren religiösen Gedanken: also z. B.

der an die bösen feindlichen Mächte und an die Gewinnung der Gottheit durch Kult und Leistungen sittlicher Art. Und das alles gruppiert sich um den einmal gewonnenen Eindruck von göttlicher Hilfe und Begnadung.

So können wir als Religion einen Gefühlskomplex ansehen, aus dem zwei Züge hervorstechen: Die Hoffnung auf Gott und das Gefühl ihm verpflichtet zu sein. Beides beruht auf der optimistischen Voraussetzung, daß Gott geben will und geben kann, was der Gläubige bedarf; darum hat der Gläubige zu leisten, was Gott will. Wie die Güter und Werte, die von Gott erhofft und empfangen werden, so bilden auch die Lebensgebiete, auf denen Gott die Pflichten gezahlt werden, eine Reihe, die vom kultischen an aufsteigt bis zum ethischen und innerlich-mystischen, natürlich mit vielen Variationen und Kombinationen.

Jener optimistische Glaube an die alle Lebensgüter spendende Gottheit bestimmt sich nun in seiner Ausprägung darnach, ob es ein kultisches oder ein ethisches Verhalten ist, auf Grund dessen man die Güter erhofft. Eine zweite Teilung geschieht unter dem Gesichtspunkte des Gutes, ob es ein transzendentes oder immanentes, ob es ein individuelles oder ein universales ist.

Das ist die erste große Reihe, die Reihe der Werte.

Nun die zweite Reihe. In einer jeden Religion finden wir eine große Gruppe von offenbar *bildlichen* Ausdrücken, die die Wohltaten der Gottheit, ihre Wohnung, Art, Gesinnung und Wesen, Bewegungen und Taten verständlich zu machen haben, aber auch den Pflichtenkreis der Menschen ihr gegenüber darstellen. Kurz, der ganze Verkehr zwischen Gott und Mensch samt der Beleuchtung, in die darin beide Teile treten, wird mit solchen Ausdrücken bezeichnet. Soviel wir davon erraten können, geht es dabei so zu: Prophetische, d. h. für die tiefsten Eindrücke von Welt und Leben besonders empfängliche Naturen empfangen, der eine diesen, der andere jenen Eindruck von der Gottheit als der Macht, die der Welt und dem Leben Sinn und Bedeutung gibt. Diesem erschließt sich intuitiv etwa die Macht und Gewalt, jenem die Erhabenheit, dem dritten die Güte oder der Ernst der Gottheit in irgend welcher Lage. Diese Eindrücke sucht man dann zu

fassen, indem man nach Gegenständen oder Vorgängen der empirischen Umgebung sucht, die in einer erfahrbaren Weise in irgend einem Grade denselben Eindruck machen. Diese Gegenstände oder Vorgänge nimmt man nun, um zu sagen, was man von der Gottheit erfahren hat, um es deutend zu fassen, zu verstehen und weiter zu geben. Wer z. B. von Gott den Eindruck der Macht und Erhabenheit hat, wird sagen: Gott ist König, wer den des gerecht strafenden und lohnenden Waltens hat, wird sagen: Gott der Richter, wer den der Treue und Beständigkeit hat, wird sagen: Gott ist mein Freund. Man wird von Erlösung und Versöhnung reden, wenn man glaubt, nach irgend welchen Aktionen die göttliche Gegenwirkung in der Befreiung von der Not erfahren zu haben.

So strebt man von allen Seiten her an die transzendenten Mächte heran zu kommen, indem man von jeder einzelnen erfahrenen Wirkung aus, mit irdischen Analogien deutend, übernatürliche Mächte sucht, die den irdischen Dingen entsprechen, welche ähnliche Empfindungen zu wecken pflegen. Das wird also eine Sammlung von Analogien geben, die aussagen, woran man in diesen Kreisen erinnert wird, wenn man Wirkungen von Gott zu empfangen glaubt. Denn von diesen göttlichen Dingen läßt sich nie sagen, wie sie sind, sondern nur, wem sie gleichen.

Auf eine doppelte Entwicklungsreihe werden wir also zu achten haben, auf die religiöse, die von dem primitiven Eindruck, in äußeren Dingen von übernatürlichen Mächten gerettet und gefördert zu sein, bis zu dem höchsten uns bekannten Eindruck aufsteigt: Gott hat uns von der Obrigkeit der Finsternis gerettet und in das Reich seines lieben Sohnes versetzt. Natürlich bleibt immer in der Breite des Volkes der Niederschlag der früheren religiösen Entwicklung zurück. Damit steht im Zusammenhang die Reihe der Bilder. Je die höhere Stufe des religiösen Lebens legt den überlieferten Bildwörtern einen andern Sinn unter oder wählt ganz neue.

Aus welchem Gebiete werden die Bilder genommen? Aus dem des Natur- und des Kulturlebens. Die Natur ist das Nächste. So lange sich die Religion noch vorwiegend in der Sphäre des Naturlebens mit ihren Interessen bewegt, wählt sie auch ihre

Bilder am liebsten aus diesem Gebiete. Wie viele Bilder hat die Natur geliefert von der Sonne herunter bis zur Schlange! Wie interessant mag es im einzelnen sein, dem Motiv der jedesmaligen Wahl nachzuspüren, um das tertium comparationis in dem Gefühlseindruck zu finden, der auf dem Wege der Assoziation zu diesem Modell geführt hat. Dann aber liefert auch das Gebiet der Kultur eine große Zahl der wichtigsten und in den höheren Religionen verbreitetsten Bilder. Darum mag es auch unter dem kulturgeschichtlichen Gesichtspunkt interessant sein, über die Wahl der Bilder nachzudenken. Denn man ersieht daraus, mit welchem Bilde als mit einem bekannten Eindruck, eine bestimmte Zeit glaubte, sich etwas Unbekanntes klar machen zu können. So läuft der nach ethischen Gesichtspunkten aufsteigenden Reihe der religiösen Eindrücke eine kulturgeschichtlich bestimmte Reihe von Bildern parallel, mit denen man jene zu fassen suchte. Diese kulturgeschichtlich bestimmte Bilderreihe ist selbst wieder mitbestimmt durch die sich stets weiter ausgestaltende und verfeinernde Macht des Sittlichen; so ist z. B. das Bild „Vater“ oder „König“ ganz anders zu beurteilen, je nachdem es auf einer tieferen oder einer höheren Stufe der sozialen Entwicklung gebraucht wird. Freilich wird, wenn wir noch auf diese gegenseitigen Einwirkungen achten, die ganze Sache sehr verwickelt; ich möchte mich nicht anheischig machen, die entsprechenden Punkte der beiden Reihen durch Querlinien zu verbinden.

Aber es ist nicht zu bestreiten, daß man, den höheren religiösen und kulturgeschichtlichen Entwicklungsstufen entsprechend, stets zu andern Ausdrücken gegriffen hat, um seine Eindrücke auszusprechen. Man hat sich eben die Wirkung der Gottheit immer verständlicher zu machen gesucht. Was geschah aber mit den Bildern, die gleichsam die unteren Sproßen der Leiter bildeten, wenn man oben weiter baute? Nur selten hat man wohl eine frühere Vorstellung ganz aufgegeben, nur wenn sie gar nicht zu assimilieren war oder wenn sich die betreffende kulturhistorische Stufe ganz überlebt hatte. Im allgemeinen nämlich reagiert gegen ein solches Fallenlassen von einst wichtigen religiösen Vorstellungen der tief eingewurzelte konservative Zug des religiösen

Lebens selbst, das nicht so leicht etwas wegwirft, was einmal heilig war, und dem die ältesten Schalen immer noch den Duft der Frömmigkeit verraten, die einmal darin gelebt hat. Sind aber jene Bilder durchaus nicht mehr transparent für die Gottheit, sondern alt und trüb und darum unbrauchbar geworden, dann kommen sie zumeist in den Reliquienschrein der liturgischen oder hieratischen Gewohnheit, wo sie noch ein langes Leben fristen und noch manchen Unfug stiften können. Aus Ausdrucksmitteln der Frömmigkeit sind sie nun zu ihren Mitteln oder gar Gegenständen geworden. — Wir müssen jetzt nach dem, was wir bisher ausgeführt haben, folgende Begriffe unterscheiden: Die Offenbarung; sie vollzieht sich in Ereignissen, die prophetischen Naturen den Eindruck machen, daß sich in ihnen Gott zeigt als Retter und Spender guter Gaben; diesen Eindruck nimmt der Glaube der Empfänglichen an, die auf derselben Stufe der Wertung stehen und über die religiöse Grundkategorie verfügen, und deutet nach ihm das ganze Leben und die Welt; Wort Gottes ist dann die Summe der intellektuellen Mittel, die zur Fassung, Klärung und Mitteilung dieser Eindrücke dienen.

II.

Bevor wir in die Behandlung der biblischen Bildersprache eintreten, wollen wir folgende Bemerkungen vorausschicken.

Klassisch ohne weiteres ist uns nur die Art, wie die biblischen Schriftsteller Gott erleben, soweit sie überhaupt für uns normativ sein können. Die Bildersprache gehört nur insofern zur Offenbarungsurkunde, als sie die vorbildlichen Gotteserlebnisse, diesen selbst und unserm Verständnis entsprechend, ausdrücken. Zur eigentlichen Bildersprache gehört für uns nur der Ausdruck, der den Anspruch möglichster Angepaßtheit enthält, nicht das Rankenwerk der Metaphern und Gleichnisse, die bewußt die Aufgabe haben, zu sagen, wem die Dinge gleichen. Wir können es auch so ausdrücken, daß wir nur die Erzeugnisse der prophetischen, nicht auch die der poetischen Produktion heranziehen wollen.

Da wir unter jenen prophetischen Erzeugnissen nicht alle Be-

ziehungen vornehmen können, in denen die Frömmigkeit verläuft, beschränken wir uns auf die, die das religiöse Grundverhältnis darstellen, also auf die Kategorien Not—Hilfe—Heil. Alle weiteren dogmatischen Sätze sind, wie es scheint, sekundäre oder tertiäre Gebilde im Vergleich mit diesen primären Interessen. Wir scheiden sie hier aus, um jene desto ausführlicher behandeln zu können. Die Einheit der biblischen Urkunden wird leicht verdeckt durch die großen auseinandergehenden Linien der religiösen Interessen, die von Regen und Sonnenschein bis zur Seligkeit hinaufgehen. Dementsprechend zeigen auch die Bildwörter einen großen Abstand; denn welche Entfernung ist zwischen dem Gewitter und dem Rauschen in den Bakabäumen auf der einen und der Gestalt Jesu auf der andern Seite? Wird nicht hier und dort innerhalb desselben Bibelbuches Gottes Hand und Hilfe erblickt? Eine genaue historische Stufenreihe aufzustellen, ist bei dem Auf und Ab der religiösen Bewegung und bei der Vorliebe der religiösen Autoren für Atavismen nicht möglich.

Das Alte Testament.

Wir achten zuerst einmal auf die Bilder, die es nicht braucht. Nur sehr spärliche Reste von Naturbildern finden wir; sie werden aber so umgeändert, daß sie statt der Form „Gott ist Feuer, Fels, Stein" die andere „Gott gleicht dem Feuer, Felsen, Stein" annehmen. Nie finden wir das orientalische Bild der Mutter für Gott, es sei denn in dem Gleichniswort bei Jesaias. Stets dient vielmehr der klar persönlich gedachte, starke und treffliche Mann als Modell. Das macht für den ganzen Charakter und die Klangfarbe der biblischen Religion sehr viel aus. Die Längslinie der Entwicklung zeigt uns etwa die Reihe der sozialen Ideale auf Gott übertragen, von dem orientalischen Despoten an bis zum ethischen Bilde des Richters und Vaters. Darunter liegt freilich innerhalb der ATlichen Grenzen noch eine Schicht, die in Gott vor allem den naturstarken Willen schätzt, wie er sich in Gewitter und Erdbeben kund gibt. So versucht das A. T. ethische Willensimpulse und tiefere Gefühle mit den religiösen Aktionen zu verbinden.

Das Heilsgut geht hinauf vom sinnlichen Wohlbefinden des Einzelnen bis zur Festigung seiner Existenz in der Gemeinschaft mit Gott aller Not zum Trotz; dazwischen liegen die Gemeinschaftsideale nationaler und hierarchischer Art. Der Schritt zum überweltlichen Heilsgut bleibt dem N. T. Am Heilsgut mißt sich die Not: sie liegt in den individuellen und sozialen Uebeln, zu denen als Grund und Ursache, nicht als höchste Stufe, Sünde und Schuld tritt. Sie reicht hinauf bis zur Gottverlassenheit des Frommen. Wie vor der Not die Sünde, so liegt vor der Rettung Besserung und Vergebung. Das ist der Charakter des A. T.

Von diesen Motiven und Interessen aus will ich nur ein paar Linien zu den benutzten Bildern ziehen, ohne den Versuch einer ganz genauen geschichtlich-kritischen Verbindung unternehmen zu können.

Die Autoren des A.T. holen ihre Ausdrücke für die religiösen Eindrücke aus allen Gebieten, die ihnen offen stehn. Zunächst kommt die Natur in Betracht. Feuer und Gewitter bezeichnen Gottes Gewalt, Licht seine Hilfe, Sonne — wir sind im Orient — seine Macht und Gewalt, nicht seine Huld. Man hört ihn in den Bakabäumen, im Sturm und im sog. linden Säuseln, das aber nicht modern sentimental, sondern orientalisch im Sinn von unheimlich, rätselhaft aufzufassen ist. Dem häuslichen Leben entstammen die Bilder — Gatte, Vater, Bräutigam, Freund, Gast, während die ebendaher stammenden — Hammer, Loos, Becher Erbteil oder auch Schild und Schwert — als Gleichniswörter nicht hierher gehören. Ebenso verhält es sich mit dem sozialen Leben; es sind viele Berufe herangezogen, um zu sagen, wem Gott gleicht, so z. B. der Hirt, der Maurer, der Arzt, der Töpfer und Anwalt, während es wohl keinem Israeliten eingefallen ist, sich wirklich Gott unter einer solchen Gestalt vorzustellen. Dagegen sind offenbar andere Gestalten des öffentlichen Lebens tatsächlich als Modelle für Gott selbst gebraucht worden, so daß Bild und Sache zusammenwuchsen. So etwa der Krieger, der Priester, der Stammeshäuptling, der Richter und König. Die erhofften Heilstaten Gottes, seine Herrschaft und sein Walten zugunsten seines bedrängten Volkes werden nun mit Farben ge-

malt, die der Tätigkeit dieser Modellgestalten in irdischen Verhältnissen entsprechen. Daneben aber tritt noch die Geschichte des Volkes in den Dienst der Propheten und Sänger, die aussagen wollen, was man von Gott erhofft. Sie teilt sich mit der Umwelt in die Aufgabe, Gegenwart und Zukunft mit Farben des Glaubens und der Hoffnung zu malen.

Schlägt sich in diesen Bildern nicht die ganze religiöse Entwicklung nieder von dem in den Naturgewalten einherfahrenden Gott bis zum Herrn und Vater? Von dem himmlischen Emir, der mit Geschenken seine despotische Laune besänftigen läßt, bis zu dem Vater-Gott, der Vergebung und ein neues Herz schenkt? Sind es auch vor allem die in Gottes Schatzhaus liegenden irdischen Güter, um deretwillen seine Vergebung und Rettung aus Sünden gesucht wird, so ist doch der Ansatz dazu gegeben, Gott um Gottes willen zu begehren.

Schlägt sich nicht die ganze kulturgeschichtliche Entwicklung des Volkes in diesen Bildern nieder, von dem Nomadenstamm an bis zu dem Ackerbau treibenden Volk und zum prunkvollen orientalischen Staat? Ebenso die immer höhere Schätzung des ethischen Momentes, die dahin führt, daß die reinsten ethischen Beziehungen des Familien- und Verkehrslebens, z. B. die Versöhnung, auf das Verhältnis zur Gottheit angewandt werden, sodaß jemand, der nach langer selbstverschuldeter Qual, auf Reue und Besserung hin, Gottes Güte aufs neue spürt, es nicht anders ausdrückt, als: Ich bin mit Gott versöhnt? Das löst dann, der höheren und einflußreicheren Stellung Gottes entsprechend, noch stärkere Gefühle der Freude und Hingebung aus, als die Modellvorgänge des empirischen Lebens.

Das Neue Testament.

Vor allem interessiert uns Jesus. Wieder liegt der Nerv des Ganzen im Gut. Jesus hat Gott erlebt und will ihn erleben lehren als den hoch über die Welt erhabenen geistig-sittlichen Willen, der eben um dieser seiner Art willen einem jeden um so näher steht. Jesus kennt Gott als das Heil der ganzen Menschenwelt und als den Freund des Einzelnen. Das Heils-

gut löst sich darum von den national-irdischen Schranken los und gewinnt hie und da den Charakter einer schon innerhalb dieser Weltzeit zu gewinnenden geistigen Macht. Zugleich befreit er es von den statutarischen Bedingungen, an die früher seine Erlangung gebunden war, und stellt den Einzelnen in ein ganz intimes Vertrauensverhältnis zu seinem himmlischen Vater, in dem er seine höchsten Trostgründe und wirksamsten Motive gewinnt.

Um dieses Heilsgut zu fassen, greift Jesus zu alten Bildern. Weil er selbst aus der israelitischen Vergangenheit hervorgewachsen ist und weil er bei seinen Hörern eine Anknüpfung finden will, darum gleicht seine Verkündigung in ihrer Bildersprache dem Boden der jüdischen Ueberlieferung, auf dem er steht. Aber nun kommt wie ein Eruptivgestein sein eigener Offenbarungsgehalt herauf und wirft die ganze Fläche durcheinander. Manche Stücke werden ganz in den Hintergrund gedrängt, andere völlig umgelagert, andere bekommen ein ganz anderes Aussehen. Zuerst das Bild vom Reich. Der theokratisch-nationale Inhalt weicht dem der großen Gottesherrschaft, die dem Reich des Satans ein Ende macht und ihre Teilnehmer mit hoher im Bilde der Festmahlzeit dargestellten Freude füllt. Wir merken aber an vielen Stellen deutlich, wie der neue Sinn das alte Bild zwar von innen heraus umgeformt hat, aber die alten Bruchstücke uns noch immer zu schaffen machen.

Heller als die Königskrone leuchtet in Gottes Angesicht für Jesus Gottes Vaterauge. Sein tieferes und reineres Erleben Gottes hat sich in der Bevorzugung dieses alttestamentlichen Bildes ausgesprochen. In ihm liegt das Intime des Wechselverkehrs zwischen Gott und dem Einzelnen. Mit diesem Bilde sind ganz andere Gefühlseindrücke und Willensantriebe verknüpft, als je zuvor mit einem Bilde von Gott. Sein Leben füllt in das Bild vom Vater, statt des alttestamentlichen Gedankens vom Erzeuger und Schützer, den der Vertrauensautorität. Und dieser neue Geist seiner Religion höhlt, wie er die politischen Bilder assimiliert hat, auch die alten, dem rechtlichen Gebiete entnommenen des Lohnes u. s. w. innerlich aus. Hochinteressant ist es, an den bekannten Gleichnissen zu sehen, wie durch die dünne Wand der alten Bildform die neue Gestalt hindurchscheint. Natürlich braucht

Jesus noch die alten Bilder vom Richter, dem Hausherrn, dem Despotes und dem König; aber ein genaues Zusehn wird gewahr, daß sie alle eine leise Verschiebung von dem Mittelpunkt seines Lebens und seiner Botschaft aus erfahren haben. Das Bild vom Vater, seinen Kindern und seinem Haus läßt die andern alle aus ihrer Stellung heraustreten und ändert sie in seinem Sinne ab. Sie haben dann nur ein Moment jenes Hauptbildes vom Vater stärker zu betonen; zur Not ließen sich alle in ihnen dargestellten Momente auch mit Zügen aus dem Familienbilde ausdrücken; nur daß das Bild vom König und Herrn eine notwendige Ergänzung zu dem vom Vater bildet, um die Macht des Vaters über die Welt, also die Absolutheit seiner Bedeutung, stärker hervortreten zu lassen.

Noch rasch ein paar Typen aus dem N. T., um zu zeigen, wie dieser Gesichtspunkt das ganze Buch anders lesen lehrt, nämlich so, daß man sich die einzelnen bildlichen Ausdrücke in die religiöse Sprache zurückübersetzt, um dann das religiöse Erlebnis von unten her zu verstehen. Dann kann man es entweder mit den richtig verstandenen ursprünglichen oder mit andern, zweckmäßig gewählten Bildern fassen und nacherleben lassen.

Die Geltung Pauli als des vornehmsten Apostels Jesu Christi liegt darin, daß er dieselben Eindrücke und Antriebe erwecken will wie Jesus. Einmal den Eindruck der großen Liebe und Treue Gottes, der die Sünden vergibt und alles zum Guten will mitwirken lassen; daneben den Antrieb zu einem Leben für Gott aus der Tiefe heraus und in die ganze Breite des Lebens hinein. Und das alles geschieht unter dem gewaltigen Eindruck der Person des Herrn Jesus und der Nähe des herrlichen himmlischen Reiches. Es sind zum Teil dieselben Bilder, mit denen er das erreichen will, wie Jesus, der Vater, der Richter, der Retter und die große Weltkatastrophe.

Das Neue liegt gegenüber der synoptischen Weise in folgenden Punkten:

Liegt bei Jesus der Nachdruck auf der Schilderung von Ziel, Gut und Heil, so fügt Paulus hinzu die Darstellung des Zustandes, aus dem, und des Prozesses, durch den der Heilsweg

zum Heil führt. Wie sehr der Nachdruck auf der Schilderung des Uebergangs liegt, sieht man aus der Fülle der Bilder, die er aus allen möglichen Gebieten holt: der Angeklagte, der verdammt, aber um eines Mittlers und Sühners willen freigesprochen wird, der Loskauf vom Fluch des Gesetzes, die Rettung vom Verderben, die sühnende Kraft des Todesopfers, die Adoption, die Wiedergeburt, die Neuschöpfung, das Absterben und das Auferstehen mit dem gekreuzigten Christus kraft der mystischen Solidarität mit ihm, der Geist als Pfand des ewigen Lebens, die Freiheit der Kinder Gottes, Lohn und Strafe — also Bilder vom Kultus, dem Familienleben, dem Gericht, dem Handelsverkehr; alles ist herangezogen.

Aber dabei nimmt der religiöse Vorgang selbst etwas von der Farbe des Bildes an, das einen bestimmten Punkt erläutern soll. Oder wird nicht die Reinheit der synoptischen Beziehung zwischen dem barmherzigen Vater und dem verlorenen Kinde stark getrübt durch die kultischen und forensischen Bilder, mit denen der Apostel jene Beziehungen erklären und begründen will?

Aehnliches gilt auch von der Art des Apostels, zur Erklärung der Heilsaneignung durch die Sakramente in ein ganz fremdartiges Gebiet, in das des hellenistischen Kultuslebens, hineinzugreifen. Ob es ähnliche Bestrebungen gewesen sind, die ihn bestimmt haben, aus dem einfachen Hin und Her zwischen Gott und Menschen, wie es sich bei dem synoptischen Jesus findet, ein mythologisches Drama zu machen? Jedenfalls hat Paulus die ganze weitere theologische Entwicklung mit seiner Wertschätzung des Heilsprozesses bestimmt.

Der Hebräerbrief drückt die grundlegende religiös-christliche Erfahrung, durch Jesus in ein befriedigendes und befreiendes Gemeinschaftsverhältnis mit Gott gekommen zu sein, mit vielen, der A. T.lichen Geschichte und Sühneeinrichtung entnommenen Bildern aus, und zwar tut er das, wie bekannt, sehr umständlich und schwerverständlich. Diese seine Weise mag ja wohl für seine Leser jene Erfahrung mit entsprechenden Anknüpfungen klar und gut vermittelt haben; für uns ist sie aber am besten von dieser selbst aus rückschreitend verständlich zu machen. Daneben greift er noch, um

Christus, Gott und die oberen Dinge verstehen zu helfen, mit Ausdrücken wie etwa σφραγίς oder ἀπαύγασμα in die philonische Welt. Auch diese ist uns, so wenig wie die der israelitischen Zeremonien, ein Vorraum und Durchgang zum Allerheiligsten christlicher Erfahrung, sondern empfängt höchstens von ihr selber aus etwas mehr Licht.

Zum Schluß noch ein Blick auf die Schriften, die mit dem Namen des Apostels Johannes bezeichnet sind.

Die Apokalypse hat wie bekannt eine wirre Fülle bunter Bilder, die aus alten Mythen und Apokalypsen, zeitgeschichtlichen Ereignissen und Geschehnissen der Vergangenheit, aus orientalischen Zuständen und Einrichtungen zusammengesucht sind. So macht das Buch große Anstrengungen, die transzendenten Wirklichkeiten und die bevorstehenden Ereignisse möglichst grell und scharf zu beleuchten, um dadurch die stärksten Stimmungen und Entschlüsse hervorzurufen. Dagegen halten wir Evangelium und Briefe. Zwar finden wir hier noch viele Modelle von jüdischen Einrichtungen und Vorgängen, daneben wohl auch manche hellenistische Anschauungsweise und vielleicht auch wie etwa in dem Wort vom σπέρμα und der Wiedergeburt sehr vergeistigte Reste von ursprünglich ganz sinnlich gemeinten kultischen Vorgängen; aber daneben steht doch die hohe und feine Fassung des Heilszieles als des Wohnens bei Gott und des Schauens Jesu, wie er ist; dazu gelangt man durch die Berührung mit der Person Jesu, die nun das Leitbild und Modell für Gott wird. Nun ist der große Weg der Bilder abgeschlossen, der vom Gewitter bis zur Person Jesu hinaufführt. Gott ist auch hier natürlich der Vater und die Kinder sind ihm ähnlich; das ist hier das tertium comparationis, wie es bei Paulus das Recht der Kindschaft und bei dem synoptischen Jesus die Aufgabe der Verähnlichung mit Gott gewesen war — ein Zeichen dafür, wie sich der Vergleichungspunkt innerhalb des N. T. verschiebt.

Alles in allem, welch eine Fülle der Versuche, das Unsagbare zu fassen; welch ein Aufstieg von dem Freunde Abrahams, der mit ihm ißt und trinkt, bis zu dem Gott, der, Geist und Liebe, in dem vollkommenen Menschen Jesus sein Ebenbild findet.

Aber welche Schwierigkeit hat es für uns, die richtigen und praktisch verwertbaren Bilder herauszufinden, um unsere Zeit in die gleichen Erlebnisse zu versetzen!

In dieser Weise, mit Beachtung der aus der betreffenden Zeit hergeholten Bilder die Entwicklung der christlichen Lehren durchzuarbeiten, müßte von größtem Interesse sein. Das gäbe zu der jetzigen religionsgeschichtlichen Behandlung, die auf den inneren Gehalt achtet, die nötige Ergänzung. So erst würde das Ganze der Entwicklung einigermaßen klar, wenn systematisch nach den Ausdrücken und Bildern gefragt würde, worein sich der religiöse Gehalt kleidet. Wir wollen nur ein paar Längsschnitte noch andeuten: welch eine Reihe von Bildern ist angewandt worden, um die Bedeutung des Heilstodes Jesu zu verstehen! Der Tod des Blutzeugen, der Teufelsköder, die stellvertretende Abbüßung bis zum Tode des Bürgen. Für die Seligkeit haben wir eine Reihe, die von dem tausendjährigen Reich bis zu dem großen Kapital aufsteigt, dessen Angeld der heilige Geist ist. Das wäre eine schöne Aufgabe, die ich nicht anfassen, nur andeuten kann: dem Auftauchen und Verschwinden der Bilder infolge der religiösen und kulturgeschichtlichen Entwicklung nachzugehn. So erst würden wir von der Last der überlieferten Bildersprache frei und zu selbständiger Auswahl nach unsern Interessen befähigt, wenn wir in die Relativität der Ausdrucksmittel und da hindurch in die ruhige Größe des Besitzes selbst hineinschauen lernten, der nur wenig vom Wechsel der Bilder berührt wird. Das gäbe eine Fülle von Aufgaben, zu deren Bewältigung freilich ein mehr als gewöhnliches Wissen und Können nötig ist, da es sich um die Verbindung handelt, die zwischen dem religiösen und dem geistigen Leben einer Zeit herrscht.

III.

Auf Grund unsrer bisherigen allgemeinen, sowohl philosophischen als auch psychologischen Erörterungen, und auf Grund des kurzen Streifzuges durch die Schrift wollen wir nun an die Hauptsache herangehen, nämlich an die praktische Frage: mit welchen bildlichen Darstellungsmitteln können wir heute ver-

suchen, die Gefühlseindrücke und Willensregungen zu erwecken, die zu einem normalen christlichen Leben gehören? Dafür müssen wir uns zuerst darüber klar werden, welches denn der beherrschende Gefühlszustand des christlichen Lebens ist, in dem sich alle einzelnen Eindrücke sammeln und in dem alle christlichen Verhaltungsweisen ihren Grund und Halt haben. Die Grundstimmung des normalen Christen ist ohne Zweifel ein Optimismus, der der Grundlage unsrer Religion, der frohen Botschaft, entspricht. Ein Christ muß im Grund seines Herzens ein froher und glücklicher Mensch sein. Diese Grundstimmung darf aber nicht die Behaglichkeit des äußeren Lebens zur Voraussetzung haben, um mit ihrem Verschwinden einem öden Pessimismus Platz zu machen; sondern ihre Unterlage muß auf dem Sittlichen ruhen. Alles Christenglaubens Voraussetzung ist die ethische Wertung der Welt und des Lebens. Wir können also so sagen: Wenn die optimistische Grundstimmung ethisch geartet ist, wenn die Freude ethischen Mächten, Zielen und Förderungen gilt, dann erst kann man von Christentum zu sprechen. Mit dem Sittlichen wird die tiefe Kluft zwischen der normalen christlichen Religion und dem, was sich im Leben für Christentum hält, ziemlich genau bezeichnet. Aber damit sind wir noch nicht über das Judentum oder andere ethische Religionen hinaus. Deren Geschick ist es häufig, an der Tatsache des Leidens zu scheitern, das Schuldige und Unschuldige trifft und damit auch die ethische Grundüberzeugung zum Untergang führt. Von da geht der Weg entweder in das Nichts oder in die Ueberwelt. Die Lösung aller Hiobsrätsel findet der Gläubige erst, wenn er als Ziel der ganzen Leitung des Lebens durch höhere Mächte ein Leben im Ewigen annimmt, das durchaus ethisch geartet ist. Dann werden die Dinge und Ereignisse des Lebens als Mittel in der Hand einer höheren einsichtigen Macht verstanden, die sich ihrer bedient, um uns in ihre hohe ewige Gemeinschaft zu leiten. Davor verschwindet der Unterschied zwischen angenehm und unangenehm. Ueber das ganze Leben breitet sich dann der helle Schein der göttlichen Gnadenführung aus. Es gibt dann nicht mehr schlechtes und gutes Wetter, sondern alles Wetter ist gut.

Diese Gesamtstimmung können wir also etwa so bezeichnen: transzendenter ethischer Optimismus. Das ist genau das Echo der objektiven göttlichen Willensmacht, an die wir glauben; sehen wir doch Gott an als den gütigen und treuen Erzieher, der uns durch das Leben zu seiner ewigen Geisteswelt leiten will, wo wir unsern Frieden und unser Glück finden sollen, aber nur wenn wir sittliche Persönlichkeiten durch seinen Geist geworden sind.

Diese Art, Welt und Leben anzuschauen, ist ja nicht als eine „bloße" Anschauung geringschätzig anzusehen. Denn sie ist durchaus nicht so leicht zu erwerben und festzuhalten. Dazu gehört doch die völlige Umwandlung der ganzen Schätzung und Wertung, wie sie nur selten einmal einem durchzuführen gelingt. Unser Ausdruck ist die Uebersetzung der großen metaphysisch-dogmatischen Ausdrücke von der Erlösung und Versöhnung in das Psychologische. Denn was ist Erlösung, wenn sie sich nicht in dieser Art die Dinge anzusehen äußert und zur Geltung bringt? Woran erkennt man einen Versöhnten anders, als an dieser ruhigen abgeklärten Stimmung, mit der er in das Leben hineinschaut und zumal die trüben Ereignisse darum so freudig anschauen kann, weil er sie als Mittel zu dem großen ewigen Zwecke wertet, den ihm Gott in dem Gewinn Christi an die Hand gegeben? Was brauchen wir von Kräften so mystisch tief zu reden, sodaß uns niemand versteht und vor allem niemand diese Kräfte gewinnen kann! Kraft ist Lust und Freude, denn Freude beflügelt die Schritte und stärkt die Hand mit Glauben.

Unser Ausdruck ist ja doch von beiden Seiten her mit ganz praktischen Momenten umgeben. Auf der einen Seite nämlich ist diese Stimmung bloß für den zu erschwingen, der schon anfänglicherweise auf dieser Wertung steht. Nur wer aus der Wahrheit ist, höret Jesu Stimme. Auf der andern aber liegt in ihr die ganze Macht der Impulse, die zu einem vollkommenen Leben in unserm Sinn den Anreiz bilden. Wer sich jener Grundüberzeugung hingegeben hat, hat es nicht tun können, ohne eine wenigstens keimhafte Bereitwilligkeit, in jenem Sinne das Leben an- und die Welt aufzufassen. Wer langsam in sie hineinge-

wachsen ist, kann nicht anders, als sich in diesem Sinne zu Welt und Leben stellen. So heißt unsere Uebersetzung des paulinischen Spruches von dem Glauben, der in der Liebe tätig ist. Oder anders ausgedrückt, es liegen in jener Grundgewißheit alle Motive und Quietive bei einander, die das christliche Leben ausmachen. Sie entfaltet sich nämlich zu einer großen Anzahl von Einzelgewißheiten über Gott und Welt, Mensch und Leben, die die Dogmatik und Ethik zu fassen und zu ordnen hat, um die praktische Weltanschauung darzustellen; diese soll das christliche Leben und Handeln begründen und tragen, wie sie selbst nur von einem verstanden und angeeignet werden kann, der sich dem Ideale des christlichen Lebens zuneigt. Um diese primäre Gruppe von großen unmittelbar praktisch wirkenden Gewißheiten legt sich dann ein Ring von Ueberzeugungen über die Ermöglichung jener primären Gewißheiten herum, z. B. über die Bedeutung Christi oder über die Freiheit oder über das Gewissen — sekundäres Gut. Dazu kommen dann noch tertiäre Gebilde über die Voraussetzungen dieser Hilfsmomente, z. B. über die Entstehung Jesu, die seine Bedeutung gewährleisten, über das Verhältnis von Gewissen und fleischlicher Gebundenheit u. s. w.

Nun ist unsre Aufgabe die: wir sollen jene christliche Grundgewißheit entfalten und die aus ihr zu entwickelnden einzelnen Ueberzeugungen erwecken, wie sie der Offenbarung Gottes in Christus entsprechen und imstande sind, in normaler Weise auf Gefühl und Willen einzuwirken. Da es sich um transzendente Dinge handelt, ist dies nur mittels jener bildlichen Ausdrücke möglich, die mit gewissen Gefühls- und Willensmomenten assoziativ verwachsen sind. Also die Hauptsache ist die: solche Töne im inwendigen Leben erklingen zu lassen, die der Botschaft vom Evangelium als Echo entsprechen. Darum müssen wir fragen: welche Tasten müssen wir anschlagen, um diese Töne zum Klingen zu bringen? Diese Töne sind die Hauptsache, also die praktischen Regungen im Gemüt und Gewissen. Die Tasten sind nur Mittel zu ihrer Erweckung. Wenn es sein müßte, wollten wir die ganze traditionelle Klaviatur herausnehmen und durch eine neue ersetzen, um bessere Töne zu gewinnen. Ich meine, unter Umständen

müßten wir einen Teil unsrer jetzigen Verkündigung aufgeben und durch eine neue ersetzen, wenn es sich herausstellte, daß wir mit ihr reinere und stärkere Töne erzeugen können als mit der bisherigen.

Noch eine Vorfrage: Können wir nicht hoffen, uns der Wahrheit bedeutend zu nähern, wenn wir alle diese Vorstellungen „vergeistigen" d. h. ihren bildlichen Charakter möglichst beseitigen? Allein, ganz abstreifen können wir ihn nicht, weil ja auch die unsinnlichsten Vorstellungen von dem Ewigen immerhin noch Anthropomorphismen, also aus der uns bekannten Wirklichkeit entlehnte Bilder sind. Und wenn wir nun einmal doch Bilder nehmen müssen, dann wollen wir doch auch solche wählen, die unsern praktischen Aufgaben am angemessensten sind. Damit haben wir vielleicht nicht nur die Brauchbarkeit über die philosophische Angemessenheit siegen lassen; vielleicht ist es auch theoretisch das Richtigste, so zu verfahren. Allein das sollte uns ja in unserm Zusammenhang nicht weiter angehn. Wir wollen nur dies sagen: Da wir spielen sollen, brauchen wir Tasten, also schöne blanke und breite Tasten; wir können nicht damit einverstanden sein, wenn man die Tasten durch dünne Drähte ersetzen wollte. Wir sagen von unserm praktischen Standpunkt aus ganz getrost: Was die beste Musik machen hilft, ist die beste Klaviatur.

Was unter der Vergeistigung verstanden wird, kann also keine Abstreifung des Bildcharakters sein. Es kann sich vielmehr nur darum handeln, die Bilder richtig zu wählen und zu gebrauchen, also so, daß sie in Wirklichkeit den Eindruck machen, den sie erwecken helfen sollen. So haben wir sie ja zu betrachten; sie sind nicht adäquater Ausdruck, sondern konventionelle Signa für die transzendente Wirklichkeit, und sie sollen in praktische Bewegungen überleiten, die jener transzendenten Welt der Ziele und der Kräfte entsprechen.

Das kann man auf folgende Weise erreichen:

Wir müssen uns sorgsam davor hüten, irgend ein Bild über das tertium comparationis hinaus zu brauchen, dem es seine Wahl verdankt. Jesus, der Sohn Gottes, bezeichnet z. B. ohne

Zweifel von Haus aus nur den, der in inniger Herzensgemeinschaft mit Gott, seinem Vater, steht. Aber damit war man nicht zufrieden, sondern fand nicht eher Ruhe, bis man aus diesem Vergleich, der nur einen Punkt zum Gegenstand nahm, noch andere Beziehungen herausgezogen hatte. So übertrug man Züge, die neben dem ursprünglich allein zum Vergleich dienenden Hauptpunkt zu dem Bilde gehörten, ohne weiteres auf die Sache, also hier von dem menschlichen Sohnesverhältnis auf das Verhältnis zwischen Jesus und Gott. Ist der Sohn im irdischen Leben vom Vater gezeugt, so überträgt man diese Beziehung auch auf jenes Verhältnis, wobei sicher auch zu berücksichtigen ist, daß man unter dem Einfluß eines theologischen Denkens stand, das nun gerade in diesem Punkte das tertium erblickte. Schlagend ist dieses Verfahren auch an dem Ausdruck „Lösegeld" nachzuweisen. Er bezeichnet von Haus aus nur einen bestimmten Punkt; nämlich das Bewußtsein der Gläubigen, ihre Befreiung von Schuld und Sünde dem Tode Jesu zu verdanken, als wenn er für sie ein Lösegeld bezahlt hätte. Diese einfache und schöne Vergleichung wird erst schwierig, wenn man nach dem Gegenstand fragt, der das Lösegeld bildet, und nach der Person, der es bezahlt worden ist. Dann geht man aber über das tertium hinaus. Ebenso sagt Robertson klassisch vom Abendmahl: Trocknet das Bild und ihr habt die Transsubstantiation.

Nur ein schmaler Steg verbindet Sache und Bild. Geht man daneben, dann wird der Gedanke, der dem Bilde entnommen wurde, nicht mehr durch die transzendente Realität gedeckt. Es muß immer wieder der Anspruch abgewiesen werden, als gewänne man irgend eine Erkenntnis über die Sache, wenn man das Bild bearbeitet. So bekannt dieser Tatbestand auch auf dem Feld der theoretischen Arbeit sein mag, die Praxis muß in ihrem Eifer, mehr zu sagen, als sie mit Recht sagen kann, immer einmal wieder gezügelt werden.

Man vermeidet den Eindruck, adäquate Erkenntnis mit dem Bilde erreichen zu wollen, wenn man den ganzen Umkreis der transzendenten Größe zu umgehen sucht, indem man öfter ein anderes Bild bringt, damit ja nicht ein Bild und die Sache zu

fest mit einander verwachsen. Man kann ja dahin streben, immer einmal eine andere Fazette des Gegenstandes zu beleuchten. Damit ist dasselbe gemeint, was Reischle mit der Forderung der Variation der Bilder meinte s. a. a. O. S. 361. Man soll zwischen den Bildern abwechseln, nicht nur deshalb, um nicht ein Bild mit dem transzendenten Objekte allzufest sich verbinden zu lassen, sondern auch um immer gerade die im Zusammenhang gemeinte Seite der Sache zu treffen und die gewünschten Bewegungen des Innenlebens anzubahnen. Will man z. B. den Gedanken der Verantwortlichkeit vor Gott betonen, so wird man besser zum Bilde des Richters und Königs als zu dem des Vaters greifen. Soll das Unverdiente der Gnade Gottes gegen den Sünder zu Gemüte geführt werden, so wird das Bild der Rechtfertigung das der Versöhnung übertreffen. Dagegen wird der Willensimpuls zum Leben für Gott tiefer und nachhaltiger durch das Bild vom Vater als durch das vom Herrn ausgelöst. Neben diesem Gesetz der Abwechslung führt Reischle noch das der Steigerung an. So würde z. B. das Wort von Gott: Die Erde ist sein Schemel und der Himmel sein Stuhl, sofort als poetische Uebertreibung und nicht als adäquate Aussage verstanden. Gewiß, nur daß man nicht immer so hoch von Gott reden wird, sondern sich meistens in einfacheren Aussprüchen bewegt. Dann wird es aber immer gut sein, wenn man dem Grundgedanken Reischles in einer Weise Rechnung trägt, die dasselbe erreicht, nämlich das Gefühl erweckt, daß unser Gott und seine Welt nur unvollkommen von uns erfaßt wird. So kann man vielleicht ein Epitheton anbringen, das als eine contradictio in adjecto daran erinnert, daß wir auf einem ganz andern Boden sind; also z. B. himmlischer Vater, ewiger König, Wieder-Geburt u. s. w.

Jedoch die Gefahr des Mißverständnisses ist gar nicht so groß Jeder Zurechnungsfähige weiß oder fühlt, daß das alles bildliche Redeweisen von unbildlichen Dingen sind. Und zum Ueberfluß kann man mitunter einmal betonen, daß wir wie durch einen Spiegel sehen in einem dunklen Wort. Das werden die Nachdenkenden schon verstehen und bedenken, daß es auf das praktische Leben in diesen ewigen Dingen ankommt, das nun einmal dieser

unzureichenden Sprache bedarf.

Für die Auswahl der Bilder ist es nach dem Gesagten nicht schwer, ein paar Regeln aufzustellen. Zwar weiß ich nicht, ob es sehr viel Zweck hat, da die meisten es doch wohl im Gefühl haben, und wers da nicht hat, macht sich auch aus Regeln nicht viel. Aber es kann am Ende doch nichts schaden, für Konfliktsfälle und zur Verfeinerung des Gefühls sich auf einige Grundsätze zu besinnen.

Die erste Regel lautet: kein Bild, das unserm Verständnis des Evangeliums widerspricht. Das gilt natürlich zuerst für unsere Auswahl der Bilder in der Verkündigung, aber zugleich ist es für unsere Polemik und Behandlung der Leute von großer Bedeutung. Die Verfasserin des Romans „Briefe, die ihn nicht erreichten“ ruft in ihrer höchsten Seelennot, obwohl sie von ihm nichts mehr wissen will, Gott noch einmal an, wie sie sich ihn vorstellt. Er ist ihr als ein alter weißbärtiger Kaufherr eingeprägt worden, dem man mit ein paar Bitten die Erfüllung von allerlei Lieblingswünschen abschmeicheln kann. Manche unter den Altgläubigen können darum auf das Blut des Sohnes Gottes nicht verzichten, weil in ihrem Bild von der Welt ganz hinten weit eine unheimliche Gewalt wohnt, der sehr schlecht zu nahen ist. Andere wieder spotten mit Heine über den guten alten Großvater, dessen Metier Verzeihen ist.

Das sind einige aus falschen, dem Geist des Evangeliums nicht entsprechenden Bildern herrührende Irrtümer über Gott. Dazu kommen noch die verkehrten Vorstellungen von ihm, die aus dem schon oben gerügten Mißbrauch eines Bildes herstammen, das die Erlösung klar machen will. So z. B. die von dem erzürnten Rechtsgaranten, der Blut sehen muß, ehe er verzeiht. Um noch schnell ein paar irreführende Bilder über das Heilsziel anzuführen, — regt nicht die apokalyptische Ausmalung des Himmels mit den goldenen Gassen und den ewigen Lobgesängen Eindrücke und Neigungen an, die dem Evangelium nicht entsprechen? Das Leitbild soll hier weniger der Chor singender Mönche und Nonnen, als die sich im seelischen Austausch gegenseitig bereichernde und fördernde Familiengemeinschaft sein, nachdem das kontemplative

Element in unserm Ideal dem religiös-ethischen hat weichen müssen. Und für Christus sei das Leitbild nicht der Lehrer, oder der Wundertäter, der Strafgefangene oder das Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird, sondern der hilfreiche Freund und der Vertrauensmann. Die Erlösung werde nicht dargestellt durch die Analogie eines durch königliches Eingreifen abgekürzten Kriminalprozesses, sondern als das Suchen der verlorenen Kinder des Hauses durch den treuen ältesten Bruder, um auch hier das Leitbild der Familie zur Geltung zu bringen. Sollten wir, was den Christenstand selbst betrifft, nicht lieber statt Kinder Gottes, das zumal in Anwendung auf starke und sichere Männer etwas weichlich klingt, im Sinne des N. T. Söhne und Töchter Gottes sagen? Entspricht die darin liegende Größe und Wucht nicht mehr dem Sinn Jesu und Pauli als die demütige Bezeichnung Knechte oder Kinder Gottes?

Das ist also eine Grundregel: man mache sich die von der Offenbarung in der Schrift beabsichtigte Gefühls- und Willensweise klar, und habe dann auch keine Angst, einmal neutestamentlicher als das N. T. zu sein, indem man ein aus früheren Denkweisen herstammendes Bild zurücktreten läßt hinter den großen neuen, die es gebracht hat, weil es auf eine ganz andere praktische Höhenlage hinzielt. Man wähle also das Bild, mit dem ähnliche Gefühle verbunden sind, wie die, die man erwecken will. Dazu prüfe man die Frömmigkeit des N. T., dazu vergleiche man genau das geistige Gefolge der gebrauchten Bilder und man wird seinen Weg schon zu finden wissen.

Bei den kulturellen Verhältnissen, denen die Wahl der Bilder Rechnung tragen soll, ist an das politische, rechtliche, soziale und das kultische Leben gedacht. Wenn wir fordern, daß sie bei der Wahl der Bilder berücksichtigt werden sollen, dann erheben wir nur zur grundsätzlichen Forderung, was jeder auf seinem Standpunkt und in seiner Praxis oft genug unbewußt oder unbedenklich tut. Freilich sorgt die enge Verbindung des Inhaltes mit der Ausdrucksweise, wie sie nun einmal für das religiöse Gebiet bezeichnend ist, meist dafür, daß einer derartigen Forderung der Name einer Umwandlung des Evangeliums in menschliche

Weisheit nicht erspart bleibt. Aber wenn es so ist, daß die neutestamentliche und die ganze kirchengeschichtliche Zeit die großen Gaben und Hilfen Gottes nur mit ihren Augen sehen und mit ihren Händen greifen konnte, so wollen wir uns aus den Brillen und Handhaben der Führer keine Plage und kein Hindernis machen lassen, das uns von den Dingen selbst fernzuhalten imstande ist. Vielmehr nehmen wir die Gläser, die unserm Auge passen. Unter den Gläsern, mit denen man früher die Dinge ansah, sind aber gewiß sehr viele trüb geworden. Die Bewältigung des Heilstodes Jesu mit dem Bild der Sühne, des Bundesblutes, des Passah, des Opfers, lag damals ebenso nahe, wie sie uns fern liegt, denn uns hat ja doch gerade jenes Ereignis von all diesem ganzen Opferwesen gründlich befreit. So verhält es sich auch mit dem Verständnis Jesu als des Messias, des Hohenpriesters, kurz mit der ganzen Anwendung des historisch gewordenen Zeremoniells und hierarchischen Apparates. Wir Theologen müssen diese Dinge studieren, um zu erfahren, welche Werte und Impulse man so hat ausdrücken wollen; aber dann wollen wir unsere Leute nicht mit diesen Bildern plagen. So geheimnisvoll und ehrwürdig diese ganze Sprache auch für viele pietätvolle und treue Menschen sein mag, die Hauptsache sind doch die Dinge und nicht die Wörter. Ebenso wird uns die ganze isrealitische Geschichte zu einer Last, soweit sie die Farben hergab, um die großen Taten und Güter zu malen, die wir unserer klassischen Periode des Urchristentums verdanken. Gebunden an die Kräfte und Gestalten, aber frei von zeitlichen Formen! Es leben nicht alle Leute so in der Bibel, wie der Pfarrer, der auf seinem Studierzimmer zwischen seinen alten Büchern sitzt. Und die Leute, die noch biblisch denken und in der Schrift Bescheid wissen, sind doch, so viel ihre Zahl auch betragen mag, nicht die ganze Gemeinde.

So verhält es sich auch mit dem rechtlichen Leben. Ist das noch für uns eine Erklärung, wenn der mittelalterliche Rechtskodex auf das Kreuz Christi angewandt wird? Oder haben wir nicht ein Recht, nachdem die Reformation die Anselmsche Theorie von dem Boden des Privatrechtes auf den des öffentlichen verpflanzt hat, überhaupt diesen Rechtsboden ganz zu verlassen, um

den ethischen zu betreten? Stützt nicht jeder heute die alte Stellvertretungslehre mit Beispielen aus dem Familienleben und dem sittlichen Verkehr überhaupt, weil er weiß, daß nur so verständlich gemacht werden kann, was er verständlich machen will? Der freisprechende Richterkönig, der Loskauf der Sklaven, der Sklavenhalter, das Recht als Herrschaft des Despotes — alle diese Begriffe sind für uns nicht mehr helle Gläser, weil wir ganz andere kulturgeschichtliche Verhältnisse haben, zum Teil vermöge der Nachwirkung eben desselben Evangeliums, das wir mit diesen vorchristlichen Begriffen erklären sollen.

Auch auf ästhetische Stimmungs- und Geschmacksurteile kommt es dabei an. So ist uns z. B. der ganze Gebrauch der Rede von dem Blut einmal historisch nicht mehr klar zu machen, dann aber auch ästhetisch nicht angenehm. Das werden natürlich die Kreise nicht nachfühlen können, für die die Offenbarung nicht bloß darin besteht, daß Gott in dem großen klassischen Gang von Moses bis Johannes sein Herz und seine Welt eröffnet, sondern die auch die Anschauungen über die Art dazurechnen, wie solche große Dinge zustandegekommen sind, samt den ersten Ausdrucksweisen, die sie damals gefunden haben. Auch die werden Verwahrung einlegen, denen es in Predigt und Unterricht darauf ankommt, die Schrift auszulegen, statt mit ihrer Hilfe in die Welt Gottes einzuführen.

So wird unser Problem von den schwierigsten theoretischen Fragen begrenzt. Gut ist es, wenn einer ein Herz voll Liebe zu den Leuten und ein klares Verständnis der Offenbarung hat; dann macht er es in der Praxis genau auf die Weise, die wir theoretisch klarzulegen uns bemüht haben. Es sollte überhaupt die Verständigung über die theoretischen Dinge öfter von der Praxis aus gesucht werden. In ihr sind mitunter die Leute fast einig, die in der Theorie möglichst weit glauben von einander entfernt zu sein.

Mit den letzten Ausführungen soll aber nimmermehr ohne weiteres einem Ersatz der biblischen und traditionellen Bilder durch neumodische das Wort geredet werden. Das wäre ganz gegen den Grundsatz der historischen Anknüpfung, der hier wie alles Gesagte,

nicht unter dem Gesichtspunkt der Dogmatik, sondern der praktischen Beeinflussung in Betracht kommt. Denn es würde durch ein solches doktrinäres und revolutionäres Verfahren gerade das Gegenteil des Erstrebten häufig genug erreicht. Sind doch eine Reihe von diesen Bildausdrücken so verwachsen mit unserm ganzen geistigen Leben, daß gerade sie zu wirklichen sehenden Augen dienen und alle neuen aufgezwungene Glasaugen sind. Nachdem ich der Sicherheit halber noch einmal betont habe, daß es sich nicht um Metaphern und Vergleiche handelt, die selbstverständlich nach allen Regeln der Logik und des Geschmackes aus jeder Lage dürfen herausgeholt werden, will ich zu sagen versuchen, warum diese konservative Forderung neben die oben erhobene gestellt wird. Zunächst aus psychologischen Gründen. Schließt sich doch im Laufe der Entwicklung an ein Wort ein großes geistiges Gefolge von Stimmungen, Gefühlen und Impulsen an, in die die Einzelnen das Beste ihrer Werte hineinlegen. Wird auch schließlich das Wort in seinem ursprünglichen Sinn oft durch diese aufgetragenen Werte verdeckt, so trägt es sie doch alle, und es ist nicht geraten, ein anderes ohne Not einzuschieben. Außerdem aber haben wir in dem übernommenen Sprachschatz auch vorzügliche Bildwörter aus der Schrift. Denn neben jenen, die durch die geschichtliche Entwicklung der Kultur ihre Verständlichkeit und erklärende Kraft verloren haben, stehen viele klassische und elementare, auf die wir nicht verzichten können, weil sie unentbehrlich sind. Sie sind klassisch, denn sie sind mit dem Ursprung unserer Religion so eng verbunden, wie der erste Eindruck und das erste Gefühl mit dem lösenden Worte elementar, denn sie entstammen Verhältnissen, die im Laufe eines Jahrtausends nur im ganzen geringe Veränderungen erlitten haben und erleiden können. Hierzu gehört natürlich vor allem das schon oft genannte Bild der Familie. Es entspricht dem sittlichen Vertrauensverhältnis zu Gott am meisten, ist also klassisch; außerdem bleibt es, solange wir diese unsere Gesellschaftsordnung haben, verständlich und bedeutend, ist also elementar. Das ist und bleibt deshalb die Krone der Bilder, der Nenner, in den alle anderen Nenner müssen umgerechnet werden können, wenn sie ihre Stelle in der christlichen Verkündigung behalten wollen.

Auch unter diesem Gesichtspunkt ist die moderne Verwüstung des Familienlebens zu beklagen, wie sie Fabrik, Wirtshaus und Sünde mit sich bringt. Wie oft raubt sie den Kindern die Elementaranschauung eines solchen Vaters, an dem sie ein Modell für den Gott Jesu Christi gewinnen können. Zwar ist der Einwand Hiltys, daß an dem sich so häufig findenden bösen Vater die Jugend kein Bild für Gott gewinnen könne, durch das Wort Jesu in etwas entkräftet: So denn ihr, die ihr arg seid u. s. w.; aber immerhin empfiehlt sich sein Rat, auch einmal statt ‚Vater' ‚der freundliche Herr im Himmel' zu sagen, da man immer mit solchen rechnen muß, die keine Anschauung von einem guten Vater oder überhaupt keinen haben.

Diese sozialen Verhältnisse greifen tiefer in unsere Frage ein als die großstädtische Entfernung vom Landleben, also der agrarischen Umwelt, in der das Christentum entstanden ist, da dies wohl kaum mehr als die Sprache der Gleichnisse erschweren kann.

Zu diesen elementaren Bildern gehören auch alle, die dem sittlichen Verkehrsleben entnommen sind, wie z. B. Bund, sich versöhnen u. s. w., ebenso auch die vom Kriegsleben hergenommenen Ausdrücke.

Was die andern, nicht so elementaren und darum auch nicht sich immer gleichbleibenden Verhältnisse und die ihnen entsprechenden Bilder angeht, so kommt ein Doppeltes in Betracht: einmal dies, daß sich im Lauf der Zeit eine Vorstellung in weiten Kreisen dem jeweilig vorhandenen Anschauungskapital assimiliert. So ist z. B. das Wort ‚Opfer' sicher ein helles und kein dunkles Glas; ist es doch so vollständig unserm ethischen Denken eingepaßt, daß man kaum noch an seine ursprüngliche kultische Bedeutung denkt. Ferner münzt der Zeitgeist auch in anderer Beziehung beständig um. Sehr lustig ist es zu sehen, wie die oft am ahnungslosesten umgemünzte Bilder gebrauchen, die andere am lautesten Falschmünzer schelten. Nur erinnert sei an die Entwicklung des Begriffes ‚Reich Gottes' oder σωτηρία von der Rettung aus dem messianischen Endgerichte bis zur positiven Fülle des Wortes Heil, an Erlösung, Versöhnung Sohn Gottes u. s. w. Alle Begriffe und alle Bilder sind immer in Bewegung. So wird stets unbewußt der Einklang zwischen biblischem Bild und Gegenwarts-

begriff hergestellt.

Es ist wiederum kein Widerspruch gegen das soeben Ausgeführte, wenn gute, neu geprägte Bilder willkommen geheißen werden. Solcher Prägungen gibt es immerhin manche. Hat uns nicht die folgerichtige Anwendung des Bildes von der Familie den Begriff ‚ewige Heimat' für den Himmel geschenkt? Ist nicht das Bild vom Bürgen ein sehr klares Mittel zum Verständnis der Heilsbedeutung des Todes Jesu? Auch das Wort ‚Jesus unser Freund' oder ‚unser Vertrauensmann' mutet uns sympathisch an. Das Heilsgut nennen wir alle ‚Gemeinschaft mit Gott, Ueberwelt, geistige Welt' — und dergleichen haben wir doch manches. Es ist alles von dieser Art gut, wenn es dem Geist des Evangeliums entspricht, wirklich das tertium comparationis trifft und geschmackvoll ist, mag sich auch der liturgische Gebrauch noch fern davon halten. Aber wage es nicht jeder, seine Münze aufzutun. Das bleibe prophetischen Geistern überlassen, die die Dinge einmal wieder selbst schauen und neu erleben. Wir andern mögen dann die neuen Bilder mit unsern kritischen Maßstäben prüfen.

Damit glauben wir einiges zur Beantwortung der im Beginn aufgeworfenen und ähnlicher Fragen beigebracht zu haben. Unsre Antwort kam darauf hinaus, daß wir versucht haben, den religionsphilosophischen Bileam vom Fluchen zum Segnen zu bringen. So sollten wir praktischen Theologen öfter einmal Hand anlegen, durch eindringende Beschäftigung zu zeigen, wie es wenig Erkenntnisse der geschichtlichen und systematischen Theologie gibt, die nicht von der größten Wichtigkeit für unsere Praxis werden können; wie auch auf der andern Seite die größten Schwierigkeiten der Praxis sich am sichersten durch eine gründliche Vertiefung in die theoretischen Probleme lösen lassen. So bekommen wir Ordnung und Zusammenhang in unsre Wissenschaft und die Praktische Theologie, die bisher oft genug als das Aschenbrödel galt, bekommt ein Recht, die ihr von Schleiermacher verheißene Krone wieder zu beanspruchen.

Dem Vortrag lagen folgende Leitsätze zugrunde:

1. Von den Gegenständen des religiösen Erlebnisses läßt sich nicht sagen, wie sie sind, sondern nur, wem sie gleichen.

2. Behufs Darstellung und Mitteilung seiner religiösen Erfahrungen verwendet die Phantasie des Gläubigen als darstellende Bilder: Dinge und Vorgänge aus der umgebenden Natur- und Kulturwelt, welche ähnliche, den religiösen Eindrücken entsprechende Gefühle und Willensimpulse auslösen.

3. Die sittlich-religiöse und kulturgeschichtliche Entwicklung läßt zur schärferen und verständlicheren Erfassung der Objekte stets neue Bilder suchen, während die alten meist anderweitigem Gebrauche anheimfallen.

---

4. Das Alte Testament zeigt klar das fortschreitende Bestreben, die dem Naturleben entnommenen Bilder durch solche aus dem sittlichen und gesellschaftlichen Leben zu ersetzen.

5. Indem Jesus bei der Auswahl seiner Bilder das sittlich geartete Familienleben bevorzugt, drängt er die dem Naturleben entnommenen ganz zurück und gestaltet die aus dem rechtlichen und politischen Leben geholten von innen heraus um.

6. Das übrige Neue Testament bringt, um die neuen Erlebnisse zu fassen, eine große Fülle von Bildern aus vielen Gebieten bei, unter denen jedoch viele an Klarheit weit hinter den von Jesus gebrauchten zurückstehen.

7. Die religionsgeschichtliche Darstellung der Dogmengeschichte müßte durch eine kulturgeschichtliche Behandlung der Bilder und Ausdrucksmittel ergänzt werden, um eine Einsicht in die Herkunft und Bedeutung der überlieferten Bildersprache zu ermöglichen.

---

8. Statt auf eine „Vergeistigung" ist darauf hinzuarbeiten, daß das tertium comparationis nicht überschritten und stets, den beabsichtigten Gefühlseindrücken und Willensimpulsen entsprechend, zwischen den Bildern abgewechselt wird.

9. Die kritische Sichtung der überkommenen Bilder werde von der Frage geleitet, ob sie dem Geist des Evangeliums entsprechen und seine unserer gegenwärtigen kulturellen Lage angepaßten Ausdrucksmittel sind.

10. Der biblische Reichtum an klassischen und elementaren Bildern sowie die ummünzende Kraft des Zeitgeistes machen eine Neuschöpfung nicht zu einem Bedürfnis; wo sie jedoch prophetischen Geistern den beiden genannten Bedingungen gemäß gerät, ist sie freudig zu begrüßen.

Israels Prophetengestalten
in ihrer Bedeutung für Unterricht und Predigt.

Vortrag gehalten in der Konferenz des Jahresfestes des Prediger-Seminars-Hofgeismar am 22. August 1905 von Pfarrer Bachmann, Deisel.

Als aus Babylons uralten Mauertrümmern eine glänzende Kultur längstvergangener Zeiten vor den staunenden Blicken der modernen Welt sich erhob, da schien vielen das Alte Testament und schließlich auch die christliche Weltanschauung ins Wanken zu geraten. Als der kluge Hans in Berlin hochansehnlichem Publikum sich präsentierte, da war es für nicht wenige um den christlichen Glauben geschehen. Ich weiß nicht, ob man darüber lachen oder weinen soll, weinen, daß das innerste unerschütterliche Wesen christlichen Glaubens der Masse der Menschen unbekannt ist, lachen, daß ein Pferd oder ein paar Tontäfelchen die ewigen Fundamente unseres Glaubens erschüttern sollen. Freilich, hätte Dächsel Recht mit seinem Satz: „Sinkt ein Säulchen hinweg aus dem großen Bibelgebäude, so wankt der ganze Tempel", dann dürfte uns wohl angst und bange werden; denn manches Steinchen ist schon durch die Kritik herausgenommen. Aber — ist der Vergleich mit einem irdischen Bau, der den unverbrüchlichen Gesetzen der Mechanik unterworfen ist, richtig für das „Bibelgebäude"? Die Bibel gehört nicht in das Gebiet der Mechanik; denn sie ist Leben und schafft Leben, göttliches Leben in dieser vergänglichen Welt. Die mechanistische Erklärung des Lebens aber wird mehr und mehr in der Naturwissenschaft abgelehnt, und das mit Recht; solche Erklärungen sind Wahnwitz und sinken vor jeder erkenntnistheoretischen

Kritik in sich zusammen. Zur Erklärung des Lebens reicht deshalb die Analogie der kunstvoll aufgebauten und gegliederten Maschine nicht aus; denn die Maschine steht still, wenn nur das kleinste Gliedchen eine Störung erleidet, das Leben aber bietet schwersten Eingriffen Trotz und bildet neu aus sich heraus Ersatzteile, ist autonom und fähig, die fremden Elemente sich zu assimilieren, sich dienstbar zu machen, und darum gerade das Wunder aller Wunder, zu dessen Erklärung nicht die mechanistische Betrachtungsweise, sondern nur die teleologische, also wieder ein Wunder, ausreichend ist. „Ohne Wunder, ohne Mysterium gibt es keine Religion"; so Furrer, der bekannte Schweizer. Beugung unter das Große, das Unerklärliche und doch dem Menschengeiste irgendwie Verwandte, anbetende Bewunderung und demütige Erkenntnis der eignen Unzulänglichkeit und Unfähigkeit ist Religion, oder, wenn das zuviel gesagt sein sollte, die Beugung vor dem Großen, Unerklärlichen, das in diese Welt hineinragt, macht empfänglich für Religion. Das Wunder, auf dem die Religion, das Christentum, steht, ist die Persönlichkeit. Das Wunder der Persönlichkeit ist das Wunder der Religion, die Persönlichkeit aber nichts anderes als die vollendetste Form des Lebens und somit die geheiligte Persönlichkeit, die von den höchsten edelsten Motiven sich bestimmen läßt, das Wunder aller Wunder. Wir haben für sie nur eine Erklärung: Gott selbst. Das sind Gedanken, die uns die neuere Zeit, die uns Kant gebracht hat. „Der wahre Quell aller Religion, sagt Chamberlain, Grundlagen des XIX. Jahrhunderts, Bd. I S. 196, ist bei der überwiegenden Mehrzahl aller jetzt lebenden Menschen nicht eine Lehre, sondern ein Leben. Das Ideal ist da, deutlich, unverkennbar, und es wirkt seit Jahrhunderten mit einer Gewalt ohnegleichen auf die Gedanken und Handlungen der Menschen, auch der ungläubigen." Um hier ein Mißverständnis von vornherein abzuwehren, — zu den konstituierenden Faktoren einer Persönlichkeit gehört eine bestimmte Gedankenwelt. Das gilt vor allem auch für die Gottesmänner der Bibel. Ohne bestimmte klare Gedanken oder Lehren, wenn Sie wollen, sind sie gar nicht zu denken. Hier haben wir ein Wahrheitsmoment in der altorthodoxen Betonung des Lehrgehaltes der heiligen Schrift, nur

daß, was damals so oft übersehen wurde, diese Lehren unabtrennbar sind von einem Leben, wie umgekehrt.

Die geheiligte Persönlichkeit ist das Wunder der Religion. Damit ist unser Beweis des Glaubens von dem früherer Zeiten unterschieden. Denken wir etwa an Joh. 20, 30. 31: „Auch viele andere Zeichen nun tat Jesus vor den Jüngern, die nicht aufgeschrieben sind in diesem Buche. Diese aber sind geschrieben, damit ihr glaubet, daß Jesus der Christus ist der Sohn Gottes, und damit ihr durch den Glauben Leben habet in seinem Namen!" Danach sind es die Zeichen, die Wunder, die zum Glauben bringen sollen. Als den Herrn, dem die Dämonen untertan sind, will das Markusevangelium Jesum zeichnen, doch auch, um Glauben zu wecken. Gewiß offenbart uns in unzweideutigen Zeugnissen das Evangelium den Weg, auf dem es zum Glauben bei den Jüngern gekommen ist: „Herr, wohin sollen wir gehen u. s. w." Joh. 6, 68; aber die Beweisführung jener Männer und Zeiten ist zum Teil eine andere gewesen. Das wollen wir uns klar machen. Nicht das Zeichen trägt und beglaubigt für uns die Person, sondern die Person trägt und beglaubigt die Zeichen und Wunder, die von ihr berichtet werden; die Person selbst und die von ihr ausgegangenen und ausgehenden Wirkungen ist uns der große Gottesbeweis. Er gründet sich auf πνεῦμα und δύναμις I. Kor. 2, 4. Von hier aus empfängt — bewußt oder unbewußt für uns, das ist gleich — unser aller Unterrichts- und Predigtweise ihre Orientierung.

Dem größten Beispiel von der „zeugenden Kraft der Seele", wie wir es in Jesus haben und wie es die Weltgeschichte nur an dieser Stelle kennt, verdankt der christliche Glaube seine Existenz. Aber wozu denn die Propheten des Alten Testaments? Warum wird nicht gleich und nicht nur zu dem Größten geführt, in dem die zeugende Kraft der Seele allein in vollendetster Wirklichkeit erschienen ist? Genügt als Rechtfertigung für die Behandlung der israelitischen Propheten der alte Erfahrungssatz, daß Leben nur an Leben, persönlicher Glaube nur an persönlichem Glauben sich entzündet? Persönliches Leben in Gott kann nur an persönlichem Leben sich entzünden, wenn diesem Leben Verständnis entgegen-

gebracht wird, wenn eine Ahnung von dem unsagbar Großen, was Gott darin der Menschheit gegeben hat, vorhanden ist. Wird das Kind von vornherein, und wäre es auch 13, 14 Jahre alt, der Person Jesu in ihren geistigen Tiefen Verständnis entgegenbringen? Dem Kinderheiland können die Kleinsten ihr Herz zuneigen, dem Kinderfreund Jesus; aber welch ein Unterschied zwischen der freundlichen Hinneigung Jesu zu den Kindern und dem majestätischen Selbstbewußtsein des Mannes, der sprechen kann, was bis Nietzsche meines Wissens niemand gewagt hat zu sagen: „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen", welch ein Unterschied zwischen der Kinderherzen gewinnenden Vertraulichkeit des Herrn und seiner Welt und Tod überwindenden Glaubensstärke, die ihn im äußeren Zusammenbruche seines Werkes nicht verzagen läßt, sondern hineingreift in die Danielische Weissagung: „Von nun an wirds geschehen, daß ihr sehen werdet des Menschen Sohn sitzen zur Rechten der Kraft und kommen in den Wolken des Himmels" Matth. 26, 64! Welch ein Unterschied selbst zwischen dem Vollmachtsbewußtsein der Propheten, die im Namen Gottes reden, und dem des Herrn, der predigt: „Ich sage euch!" Sie müssen immer wieder reflektierend scheiden zwischen sich und Gott, er braucht das nicht, er steht zu Gott in einem Verhältnis, in einer Nähe, die jede Unterscheidung aufhebt. Er weiß, daß „nach ihm niemand mehr kommt", daß er das letzte, das größte Wort spricht, er, der Erfüller von Gesetz und Propheten und das Ziel aller Gottessprüche, er, der Messias, wie er selbst durch die Art seines Einzugs in Jerusalem unbestreitbar bezeugt. Das ist es, was Bousset treffend das überprophetische Bewußtsein Jesu nennt. Nun ist es aber für Psychologie und Pädagogik und jede populäre Erfahrung ausgemacht, daß man vom Niederen zum Höheren, vom Einfachen zum Tiefen fortschreiten muß, will man stets die nötige Apperzeptionsfähigkeit bei den Kindern erzielen. Darum beginne man mit dem prophetischen Selbstbewußtsein, mit einem Amos, den es hinwegreißt von der Herde, dem Nachbarvolke Israel die Sünden vorzuhalten, der erfüllt von dem Gedanken der Gerechtigkeit Gottes das Gericht einem Volke verkündet, mit einem Jesaias, der überwältigt von der majestätischen Herrlichkeit des All-

erhabenen bereitwillig spricht: „Hier bin ich, sende mich", endlich mit einem Jeremias, der zuerst und immer wieder Furcht und Angst, Kümmernis und Schmerz in der Kraft Gottes niederringen muß, um dann erst eine eiserne Säule, eine eherne Mauer wider die Könige Judas, wider ihre Fürsten, wider ihre Priester, wider das Volk im Lande zu werden, zu sein. Von hier aus werden die Kinder eher den Weg finden, wenigstens zu einem ahnenden Verständnis der Größe ihres Heilandes. Und die Erwachsenen, denen unsere Predigt gilt? — sie sind nicht alle mündig, auch sie brauchen den Fortschritt vom Niederen zum Höheren, um tieferes Verständnis der Person Jesu entgegenzubringen, ja wir alle müssen stets von neuem den rechten Maßstab gewinnen für die Größe unseres Herrn. Da es aber kein ihn überragendes Maß gibt, an dem er gemessen werden könnte, so ergibt sich für uns nur der Vergleich — mit den gewaltigen Gottesmännern des Alten Bundes, der uns in hellem und immer hellerem Lichte seine alles Menschenmaß überragende Größe aufdeckt; aber nicht bloß insofern sind sie für uns von Bedeutung, als an ihnen unser Erkennen erstarkt und wir durch sie einen Maßstab gewinnen für die so wunderbar zwingende Macht Jesu Christi, um so uns Rechenschaft geben zu können über die ewigen Fundamente unseres Glaubens, — ohne Propheten bleibt uns zudem das Wirken Jesu unverständlich.

Mit der hoffnungsfrohen Botschaft: „Das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen" beginnt und endet seine Laufbahn; ich erinnere noch einmal an Matth. 26, 64. Wer hätte die Botschaft damals verstanden, wenn nicht die Propheten die große Hoffnung ins Herz des Volkes gelegt hätten. Erkenntnis Gottes haben sie gebracht, und, was untrennbar mit ihr verbunden ist, Hoffnung. „Mit der Erkenntnis Gottes, sagt Schlatter in seiner Einleitung in die Bibel (1889, Seite 173) schlicht und wahr, geht dem Menschen die Hoffnung auf. Er hat in Gott eine unerschöpfliche Kraft und Liebe vor sich. Was er von derselben erlebt und empfängt, ist niemals deren Ende. Richtet sich das Auge auf Gott, so wird es notwendig über die Gegenwart mit ihren Mängeln, Leiden und Sünden hinausgetrieben auf ein Höheres, das noch

kommen wird. Das Leben erhält eine aufsteigende Richtung, es hat ein Ziel vor sich, etwas Vollkommenes, da uns Gott nur durch Vollkommenes sein ganzes Wesen und seine reiche Güte offenbart. Israel hat hoffen gelernt wie kein anderes Volk. Alles, was die andern Völker an Hoffnung auf bessere Zeiten haben, ist neben seiner Hoffnung arm und blaß." Welche Anschaulichkeit empfängt der Begriff des Reiches Gottes vom Alten Testament her! In welch reiches, immer stärker hervorquellendes unbesiegbares Hoffen läßt uns der Prophetismus schauen! Wie deckt der Prophetismus in seinen edelsten Gestalten das tiefste letzte Motiv all dieses Hoffens auf! Gott ist gerecht; und weil Gott gerecht ist, muß seine Gerechtigkeit schließlich triumphieren. Gott ist Erbarmen, und weil er Erbarmen ist, kann er nicht ewig sehen des Menschen Mühsal und Plage; das Reich der Gerechtigkeit wird ein Reich des Glückes und des Friedens sein. Diese Hauptzüge lassen sich auf die hoffnungsfrohe Botschaft des Heilandes ohne weiteres übertragen. Gewiß fällt all das, was an Israels Hoffnung national bestimmt und begrenzt ist, weg. Auch der Meister freilich spricht in national gefärbten Bildern: „Ihr werdet sitzen auf zwölf Stühlen und richten die zwölf Geschlechter Israels" (Matth. 19, 28), oder Matth. 8, 11: „Viele werden kommen vom Morgen und vom Abend und mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich sitzen"; aber treffend hat man gesagt, daß bei Jesus im Begriffe: „Reich Gottes" der Ton eben auf dem zweiten Worte liege. Gott ist ihm alles. „Daß Gott kommen, daß Gott herrschen, daß die Gerechtigkeit siegen, das Gute triumphieren soll, das füllt seine Seele ganz und gar." (Jesus, von Bousset, in den Religionsgeschichtlichen Volksbüchern Seite 43.) Es ist bedeutsam, daß er die Abendmahlseinsetzung mit Jeremias 31, 31—34 in Verbindung gebracht hat. Erst das Alte Testament bringt uns durch seinen Prophetismus eine lebendige, auch für das kindliche Verständnis zugeschnittene Anschaulichkeit des Begriffes: „Reich Gottes" und damit der Christenhoffnung.

Mehr noch: die ganze auf ein kleines Land beschränkte Arbeit Jesu Christi wird vom Prophetismus her erst recht verständlich. Jedes Kind lernt in der Geschichte vom kananäischen Weibe

die Worte des Herrn: „Ich bin nicht gesandt denn nur zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel.“ Wie wollen wir diese Worte aus dem Munde dessen verstehen, der in seinen Aussprüchen das enge nationaljüdische Gewand abgestreift hat und als Menschensohn zu Menschen redet, wenn wir nicht die große, gottgegebene Hoffnung kännten, die in den Propheten lebte und ihnen sagte, daß Israel noch eine Zukunft habe wie keines der Völker; war doch zuletzt durch den „großen Unbekannten“ des Exils dem Volke Israel, dem עֶבֶד יְהוָה, die Weltmission als höchste und letzte Aufgabe zugesprochen worden. Diese aber — das gehört zum Selbstbewußtsein des Herrn — konnte nur Erfüllung finden in ihm als dem Messias. Von Israel sollte das Heil ausgehen auf die Völker, so hatten die Propheten den Willen Gottes verkündet im Bewußtsein dessen, was Israel durch Gottes wunderbare Gnade, die gerade das Verachtete und Geringe erwählt, geschenkt worden, welch ein Wechsel auf die Zukunft ihm damit ausgestellt war. Der gekommen war, Gesetz und Propheten zu erfüllen, wußte, daß seine Arbeit Weltbedeutung erhielt, wenn sie ausgeübt wurde im engen Rahmen des eignen Volkes, wußte, daß er gesandt war zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel, um so der Welt Heiland zu werden. Gerade der Universalismus, der im Prophetentum Israels mehr und mehr sich herausarbeitete, bewahrt uns davor, dem formfreien weltumspannenden Geiste Christi, dem nichts Menschliches fremd war, die engen jüdisch-nationalen Schranken anzudichten, als ob er, der den Geistesgehalt des Alten Testamentes in göttlicher Intuition faßte, je unter das Niveau der Propheten hätte sinken können! Daß er in Israel wirkte, auf dem uralten Boden des heiligen Landes, hat den für viele so anstößigen Satz „das Heil kommt von den Juden“ zur Wahrheit gemacht. Für germanischen Rasseninstinkt ist das gewiß eine lästige Wahrheit und darum so erklärlich der kühne Versuch eines Chamberlain auch unter Berufung auf Matth. 4, 16: Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν Jesum der indogermanischen Rasse zuzusprechen. Hätte er selbst recht, so wäre nicht das Geringste damit gewonnen. Jesu Geist — und der bedeutet mehr als leibliche Verwandtschaft — hat sich an den Heldengestalten Israels und ihrer Prophetien genährt; also ist

er dem Geiste nach ein verus Israelita. Mag das Wort eines Renan über Israel im besonderen und die Semiten im allgemeinen zu Recht bestehen, daß sie wenig religiös seien, um so wunderbarer bleiben die doch gewiß tiefreligiösen führenden Geister des israelitischen Volkes, an die als an Gottes Werkzeuge der Heiland selbst, nach Chamberlain die vollendetste religiöse Persönlichkeit, anknüpfte, um so wunderbarer, daß hier im jüdischen Lande der Welt Heil erstand auf so sterilem Boden, der durch Gottes geheimnisvolles Walten vorbereitet werden mußte. Durch das Auftreten Jesu in Israel sind die Propheten gerechtfertigt, die eben Israel die höchste dem Heil der Völker dienende Bestimmung vindiziert hatten. Wiederum aber rechtfertigen die Propheten die Selbstbeschränkung Jesu auf Israel. In Israel war des Heilandes Wirkungskreis. Dafür ist der Prophetismus Israels die einzige Erklärung.

So vieles andere noch bleibt unerklärt ohne die Kenntnis der Propheten. Jesus ist gekommen Gesetz und Propheten zu erfüllen, zu ihrer Vollendung zu führen, die Gerechtigkeit der Tat, wie sie von den Propheten im Gegensatz zu dem äußeren Gottesdienst des moralisch-indifferenten Volkes betont wird, hinauszuführen zu der Gerechtigkeit des Herzens, den neuen Bund zu verwirklichen, von dem Jeremias geweissagt. Sein Geschick liest Jesus aus den Prophetenschriften des Alten Testaments, und die tiefste Weissagung, Jesaia 53, muß ihm dazu dienen, seinen einzigartigen Beruf mit seinem Todesgeschick auszusöhnen. Die Propheten zeigen ihm den Leidensweg nach Jerusalem, und des Propheten Weissagung von des Menschen Sohn wird im Munde Jesu Ausdruck eines triumphierenden Glaubens, der angesichts der Niederlage doch nur den Sieg sieht. Das sind Züge aus dem Leben des Herrn, die ohne eine Kenntnis des israelitischen Prophetismus unverständlich bleiben. Vor allem aber setzt das messianische Bewußtsein Jesu den Prophetismus voraus. Freilich will er nur Messias sein im Sinne des großen Vollenders der Prophetenstimmen, nicht im Sinne national-jüdischer Erwartung. Diese gerade lehnt er unter Berufung auf Zach. 9, 9, anschaulich ab Matth. 21, 1 ff. Ein Reich soll durch ihn der Verwirklichung

entgegengeführt werden; dazu weiß er sich gekommen, darin schließt er sich den Propheten an; aber ein Reich nicht von dieser Welt — darin geht er über sie hinaus oder entnimmt ihnen nur die reinsten Züge, wie sie Jeremias Kap. 31, 31 ff. in der Schilderung des Reiches der Zukunft vor allem gibt. Das sind Dinge, die für den Unterricht zum Verständnis der Person Jesu nicht entbehrt werden können. Es seien auch an dieser Stelle nicht vergessen die Gedanken der Leute über des Menschen Sohn, wie sie in Matth. 16, 14 niedergelegt sind. Die Identifikation Jesu mit Jeremias läßt sich erst dann für ein Lebensbild Jesu wirksam verwerten, wenn den Kindern Jeremias nicht nur dem Namen nach bekannt ist; und wer von den Propheten herkommt, lernt besser wohl als sonst auf die Herbigkeit und erschütternde Strenge (Elias) des göttlichen Meisters achten, die wir über seiner erbarmenden Milde nicht selten vergessen. Bei Luther in seiner vorreformatorischen Zeit war es umgekehrt. Daß Jesu Predigt von dem allmächtigen Gott, vor dem man sich fürchten muß, und dem allerbarmenden, dem man sich völlig hingeben soll, auf prophetische Gedanken zurückgeht, ist gewiß wahr; doch mag diese Anknüpfung Jesu an die Propheten eher zu entbehren sein, weil es sich dabei um dem Kinde verständliche und geläufige Gedanken handelt und eine „lückenlose" historisch getreue Verbindung Jesu mit der Vergangenheit nicht das erstrebenswerte Ziel des Volksschulunterrichts sein kann. Dabei bleibt es aber doch zu erwägen, ob nicht aus dem Prophetismus ein anschaulicheres und darum dem Kindesgemüt mehr eingehendes Bild göttlicher Gerechtigkeit zu gewinnen ist. Nehmen wir doch auch für die Predigt gern aus dem Alten Testament die wuchtigen Bilder und Aussprüche göttlich-gerechten Waltens, damit nicht die Liebe Gottes mit einem gutmütigen und trägen laisser faire laisser aller verwechselt werde.

Wir kommen so unvermerkt zu einer anderen auf die Bedeutung der Propheten hinzielenden Frage: warum bietet das Alte Testament uns eine Fülle von Anschauungsmaterial für religiöse Gedanken? warum hat es einen so lebhaften Hintergrund, auf dem sich wahrhaftes Glaubensleben so hell und kräftig abhebt? Es ist die Geschichte, in der die Helden des Alten Bun-

des stehen, aus der sie so scharf umrissen, so glaubensstark sich erheben. Sie standen mitten in einer sie umflutenden Völkerwelt. Das assyrische, das babylonische, das medisch-persische Weltreich ist an ihnen vorübergezogen. Alles geriet ins Wanken, nichts hatte mehr Bestand; da war nichts, worauf die Menschen vertrauten, das nicht hinweggerafft werden konnte fast über Nacht. Der Obermundschenk des assyrischen Königs darf fragen: „Wo sind nun die Götter von Chamath und Arpad? Wo ist der Gott von Sepharwajim? Wer von allen Göttern dieser Länder hat denn sein Land gerettet aus meiner Hand, daß Jahwe Jerusalem aus meiner Hand retten sollte?“ (Zitat nach der Uebersetzung des A. T. von E. Reuß II. Band.) Wie der Sturmwind fegen die assyrischen Krieger daher, keiner ist unter ihnen müde oder matt, ihre Pfeile sind scharf und ihre Bogen gespannt, wie Felsen die Hufe ihrer Rosse. Da wurden die Völker irre an der Macht ihrer Götter und warfen weg ihre silbernen und güldenen Götzen; denn der Gott und sein Volk waren ihnen identische Dinge. Den Propheten Israels aber wird nicht bange um ihren Gott. Gott ist viel größer in der Höhe. Die ungeheuren Weltreiche, davor die Menschlein staunten und starrten, müssen Werkzeuge in seiner Hand sein. Unnachahmlich ist Jesaia Kap. 18 die Schilderung des Allmächtigen, der von seinem hohen Sitze ruhig, unbeweglich dem Treiben der Völker zuschaut, um dann sein gewaltiges „Bis hierher und nicht weiter“ zu rufen, Mark und Bein durchschütternd der dumpfe Refrain in der Schilderung der göttlichen Gerichte Jes. 5, 25: בְּכָל־זֹאת לֹא־שָׁב אַפּוֹ וְעוֹד יָדוֹ נְטוּיָה. Wer will all' die Stellen aufzählen, die von dem Ewigen, Allerhabenen handeln? Aber wenn wir ihrer etliche suchen für Unterricht und Predigt, wir werden reich belohnt: größere, überwältigendere Plastik finden wir zum ersten der 3 Artikel des christlichen Glaubens nicht. Die hohe Bedeutung des israelitischen Prophetismus auch für unsern Christenglauben wird uns aufgehen. Die Propheten sind Gottes „so gewiß wie ihrer eignen Seele. Ihre Gottesgewißheit ist hinreißend und höher als alle Vernunft“ (Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte[4], Seite 116). „Hoch über der Zeit und dem Raume“ schwebt lebendig der heilige gerechte Gott. Wie

hätte Carlyle seine französische Revolution schreiben können, ohne von dem Gottesglauben der Propheten des A. T. inspiriert zu sein? Wie hätte er sonst in der Weltgeschichte das Weltgericht sehen können, das schließlich jeder Lüge ein Ende macht? Der Gottesglaube felsenstarker Männer im Völkergewoge, im Krachen der Throne, im Umsturz alles dessen, was man für heilig hielt — hier haben wir für Unterricht und Predigt ein Thema, so reich variiert, so an die Seele greifend, wie das Neue Testament es uns nicht bietet. In diesem tritt die Geschichte fast ganz zurück, „die zeitgeschichtlichen Spannungen, in denen das Evangelium gestanden hat und aus denen es hervorgetreten ist" (Harnack, Das Wesen des Christentums, akademische Ausgabe S. 11). In die ewigen Höhen führt uns der Menschensohn, als solcher redet er von dem ewig Menschlichen und Göttlichen. Die Geschichte ruht, da der ewige Gott in seiner Fülle sich offenbart; es kann nicht anders sein; aber weil wir Menschen sind, eingeschlossen in diese für uns so große und trotzdem uns bedrängende Welt, Wegweisung suchend in dem sinnbetörenden ängstigenden Wirrwarr dieser Zeit, hat uns der ewige Gott im Alten Testament, im Prophetismus, Mittel dargereicht, das Ewige einzubeziehen in das Zeitliche, alles zu schauen sub specie aeternitatis. Ich bitte aber diese Ausführungen cum grano salis zu verstehen; ich wollte nur sagen, daß es gerade vom Prophetismus her uns eher möglich wird, alles Geschehen in dieser Welt aufzunehmen in das Walten dessen, den wir durch Jesum Vater nennen dürfen.

Der Prophetismus, der in der Kraft Gottes der Geschichte, ihrer unerforschlichen Wege und der Menschheitsprobleme Herr werden will und wird, trägt werdenden Charakter. Eine „Last von Problemen" hat er zu lösen. Hier wird uns ohne weiteres seine Bedeutung für die Predigt an den modernen Menschen klar. Unter einer Last von Problemen, Zweifeln droht uns der Atem auszugehen. Freilich, wir warfen nicht wie die Völker der alten Welt unsere silbernen und goldenen Götzen in die Rumpelkammer; aber es waren nicht wenige, die an Gott irre wurden, als das Volk der Buren in seiner nationalen Selbständigkeit vor der brutalen Gewalt der Engländer zusammensank. Das

war auch eine — hier sehr verhängnisvolle — Identifikation Gottes und eines Volkes. Gott ist größer als ein Volk, Gott identifiziert sich nicht mit einem Volke, auch nicht mit Israel hat er es getan. Das gilt es in Demut anzuerkennen, und Demut erhält den Glauben. Diese Demut predigt uns in unvergleichlicher Meisterschaft der Prophetismus, mag das auch dem modernen Menschen, der einerseits seine Abhängigkeit vom Mechanismus der Welt betont und andererseits im Herrenspielen Vogelstrauß-Politik treibt, schwer eingehen. Das furchtbarste Problem, wie Wellhausen es nennt, ward durch die Propheten dahin gelöst, daß sie aufzeigten nicht in philosophischer Deduktion, sondern mit unmittelbarer prophetischer Darstellungskraft: Gott stirbt nicht mit einem Volke. Damit war erst ein Problem gelöst.

Der heilige und gerechte Gott war die große Prophetenseelen überwältigende Macht. Seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit nachzuspüren war der Drang ihrer Herzen, dem Gott entgegenkam. Warum kommt solche Not, oder da sie dieselbe in der Zukunft erst eintreffend schauten, warum wird solche Not über uns kommen? Dies ihre Frage. Und die Antwort lautete: um der Sünde, der Ungerechtigkeit willen. Damit haben die Propheten für alle Zeiten der Menschheit die — Gott sei Dank — unausrottbare Gabe verliehen, aus ihren äußeren Geschicken Einkehr zu halten im eigenen Herzen. Ich habe mich mit Absicht so ausgedrückt und nicht gesagt, die Propheten hätten uns nichts anderes als die Gabe der Prophetie selbst verliehen, indem sie den einzig vernünftigen Schluß uns lehrten: auf Sünde folgt Strafe. Es ist nämlich sonderbar, daß wir aus der Zeit Manasses, die für das Urteil der Propheten gewiß doch sehr sündig war, keine Prophetenstimmen haben, eben weil gewaltige für Israel wichtige Veränderungen nicht im Anzuge waren. Es ist weiterhin sonderbar, daß bei dem drohenden syrisch-ephraimitischen Kriege Jesaias nicht den Schluß macht: „Ihr seid verloren", den er hätte machen müssen, wenn ihm nur das Schema „Sünde-Strafe" zur Hand gewesen wäre, sondern gerade den König Ahas auffordert, sich nicht zu fürchten und auf Jahwe zu vertrauen. (Giesebrecht, die Berufsbegabung der alttestamentlichen Propheten.) So bleiben

sie als „Sturmboten heraufziehender geschichtlicher Gewitter" ein Geheimnis für den Menschenverstand, das wir nicht nachmachen, auch nicht erklären können aus dem Schema: „Sünde — Strafe." Ihre Bedeutung für Predigt und Unterricht liegt nun einmal darin, daß sie uns, wie gesagt, durch Wort und Tat vorleben, wie man vom äußeren Geschick aus Einkehr ins eigene Herz halten soll: „Um eurer Sünden willen trifft euch das alles."

Aus dieser Lösung eines Problems erstand ein neues, wie aus dem abgeschlagenen Haupte des Cerberus ein neues, ja gleich zwei auf einmal erstehen. „Warum kommen die Bösen zu ihrem Ziele und sind alle treulosen Verräter sicher"? Jeremias 12, 1. Das Leiden des relativ Unschuldigen, dagegen Hiob sich aufbäumt, bedarf einer Erklärung, auch daß der Unschuldige leiden muß für die Schuld seiner Väter, auch daß, wie die Geschichte lehrt, „Torheiten und Schwäche oft viel härter bestraft werden, als Sünde und Unrecht" (Ludwig XVI. verglichen mit Ludwig XIV. und XV.) Das Problem liegt, wenn auch noch versteckt, bereits in den ersten Versen des Deuterojesaia (40, 2) vor. Jerusalem hat zwiefältiges empfangen von der Hand des Herrn für alle ihre Sünden: לָקְחָה מִיַּד יְהוָה כִּפְלַיִם. Hier reicht zur Erklärung das Maß ausgleichender Gerechtigkeit nicht. Zudem: wer hat gerade in Babel am schwersten zu tragen, wer hat, ehe das Wetter hereinbrach, am schwersten zu tragen gehabt, wessen Augen waren Tränenquellen Tag und Nacht, wer mußte den Spott und grausamen Hohn Babels dulden? Es waren die Besten des Volkes, die relativ Unschuldigsten, die Propheten und wahrhaft Frommen. Den andern ging es gut fast bis zum Untergang der Stadt, die andern ließen es sich wohl sein im Exil und wußten sich einzurichten und vergaßen leichten Herzens, was nicht zu ändern war. Dem großen Unbekannten warf Gott diese Gedanken in die Seele und eine Lösung des Problems, so tief und wahr, ausreichend genug für das Leiden des in einzigartigem Sinne Unschuldigen, daß sie die größte Weissagung des Alten Testamentes genannt zu werden verdient. Aus der Zeitgeschichte erwächst dem geisterfüllten Propheten der Gedanke der großen Paradoxie im Menschenleben, daß die Besten in den Strafgerichten Gottes am meisten zu leiden haben.

Die Auflösung dieser scheinbaren Widersinnigkeit findet er in dem Gedanken des Opfers mit seinen zwei inhaltsschweren Worten: „Für euch!“ und der Segensfülle, die es mit sich bringt. Hingerissen von der Majestät des so wunderbar und so verborgen waltenden Gottes, im Innersten seiner Seele berührt von dem Gott, der nur besonders Begnadigten sich erschließt, damit sie ein Dolmetscher seiner Gedanken werden für andere, erhebt sich der Prophet zu einer Höhe und Reinheit der Darstellung, daß das ganze Lied Jes. 53 nur noch zu Einem stimmen will: der Welten Heiland; aber Israel ist sein Abbild, wie er selbst Israels Krone ist. Ohne daß dem meritum Christi, wie die Alten sagten, nur irgendwelcher Abbruch getan wird, können wir davon sprechen, daß die Leiden der Gerechten, insonderheit Israels, der Menschheit zugute kommen, was ja auch Paulus sagen will mit seinem Worte Kol. 1, 24: ἀνταναπληρῶ τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ σαρκί μου ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ ὅ ἐστιν ἡ ἐκκλησία. Israels Gerichte und Leiden waren der Schmelzofen, darin köstliches Gold für die Völkerwelt gewonnen wurde; vor unseren immer wieder staunenden Blicken liegt dies Gold, das nicht mit Ausschluß jeder Selbsttätigkeit der Menschenseelen gewonnen wurde, sondern in jenem wunderbaren Wirken, da Gott der Menschenseele ward zum verzehrenden Feuer und zur Freude und Wonne. Der Widersinn im Leiden des Unschuldigen hat seine Lösung in ὑπὲρ ὑμῶν gefunden. Kann aber der Hebräerbrief davon sprechen, daß selbst Jesus noch etwas im Leiden, nämlich Gehorsam, gelernt habe, Hebr. 5, 8. 9., wie muß dann erst recht dem sündigen Menschenkinde das Leiden ein Gewinn sein? Es ist Erziehungsmittel in Gottes Hand. Solche zielbewußte göttliche Erziehungsarbeit erkennen wir am gewaltigsten in einer Persönlichkeit unter Israels Prophetengestalten: Jeremias. Schwere Leiden treffen ihn Schlag auf Schlag, es ist, als müßte er zugrunde gehen, es ist, als wollte ein grausamer Gott ihn vernichten. Er wird irre an Gott, nicht an Gottes Existenz, aber, was im letzten Grunde nichts anderes bedeutet, irre an Gottes Treue und Wahrheit; „Du hast mich betört,“ wagt der Prophet in seiner Qual zu sagen. Hat Gott Lust am Zerstören, wie es so viele Notstände in der Welt zu

beweisen scheinen, die mit unwiderstehlicher Macht den Menschen zum Bösen verführen, ist's nicht Wahrheit, was der Glaube sagt, daß Gott auferbauen, selig machen, Menschenseelen erhalten und nicht verderben will? Aber, was ist das Ziel der scheinbaren Zerstörungswut Gottes?: immer reiner, immer lauterer glüht die Sehnsucht nach Gemeinschaft mit Gott im Herzen des Dulders, und immer näher kommt ihm Gott. Unter unsäglichen Qualen und Zweifeln dringt der Prophet zu einer Gottesgemeinschaft vor, wie sie — wir sehen von Jesus ab — inniger nicht gedacht werden kann. So wird es klar: alle Enttäuschungen, alle Leiden sind in Gottes Hand nichts anderes und wollen nichts anderes sein, als ein Hammer, der die Form zerschlägt, damit der Glocke glänzendes Metall zum Vorschein komme; nicht jedes Menschenschicksal ist uns nun sonnenklar — aber welch eine Theodicee von überzeugender Kraft ist uns in Jeremias gegeben! Gott ist gewiß kein weichlicher schwacher Vater, er spart die Rute nicht, da mag unser Herz in Angst vor ihm sich zusammenkrampfen. Dabei bleibt es aber nicht. „Dein Wort ist meines Herzens Freude und Trost, denn dein Name ward über mir genannt." Das ist der herzerquickende Schluß. Eine Theodicee in Person ist Jeremias noch in einem andern Sinne. Er hat die Frage: „Aendert der Mohr seine Haut oder der Panther seine Flecken? Nun, dann möget auch ihr Gutes tun, die ihr nur Böses gelernt habt!" 13, 23. Ist's möglich, fragt der moderne Zweifler im Modeanzuge oder dem Bauernkittel, daß ein Mensch seinen Sinn ändert? Der Beweis für die umschaffende Kraft göttlichen Geistes ist der Fragesteller aus Israels Zeit selbst. Zart und verzagt von Natur, wird er eiserne Säule und eherne Mauer! Siehe, Menschenkind, da ist dein Gott, der in den Schwachen sich verherrlicht. Und was sagt weiter der Prophet dem modernen Menschenkinde, wie man stark und groß wird und alle Nöte überwindet? Nicht im Wegspotten und Betäuben der quälenden Zweifel, sondern in der ernsten Zwiesprache der Seele mit Gott, die man Gebet nennt. Der ist ein Mann, der wird ein Mann, der beten kann. Im Prophetismus Israels sehen wir, wie Gottes Geist das agens vehementissimum ist, aber auch von seiten des Menschen gearbeitet, gerungen werden

muß. Wie hat Israel in jahrhundertelanger Leidensschule ringen müssen! Wie wichtig ist dies alles für unsere Predigt an den modernen Menschen, der selber ringend mit Zweifeln und Problemen darum gerade dem ihm richtig aufgeschlossenen Alten Testamente sympathisches Verständnis entgegenbringt, aber auch das Höchste mühelos erhaschen möchte, um das es erst recht wie um vieles andere zu kämpfen gilt! „Laufet in Geduld in dem Kampf, der euch verordnet ist!" — können wir es nicht als Ueberschrift setzen über die Zeit des Wartens und Harrens, des Weinens an Babels Wassern und beim Anblick des dürftigen Neubaus des Tempels, der hinter dem salomonischen, hinter Babels imposanten Heiligtümern vor allem so weit zurückstand? Mit welchen Zweifeln hatten jetzt die Frommen zu kämpfen! Deuterojesaia ist wieder Kronzeuge: „Warum also, Jakob, sprichst du, und sagst du, Israel: Jahwe beachtet nicht mein Schicksal, mein Gott kümmert sich nicht um meine Sache!" Und nicht die Idee der göttlichen Liebe, sondern die ureigenste Erfahrung derselben, die erlebte Gottesgemeinschaft läßt den Propheten eine Antwort finden, die lauteres Evangelium ist: kann auch ein Weib ihres Kindleins vergessen usw. Jes. 49, 15. „Durch Stillesein und Hoffen werdet ihr stark sein" — das war und blieb die Devise der Stillen im Lande. Ihr Hoffen ward nicht betrogen, wurde es auch so ganz anders erfüllt, als sie gedacht, wurde auch alles, was national und menschlich, allzu menschlich an ihrem Hoffen war, abgestreift beim Kommen dessen, den Könige und Propheten zu sehen begehrten und vor dem auch Könige in ehrfurchtsvoller Anbetung verstummten; sie erlebten ja nur, was einer ihrer Größten, dem ein Blick vergönnt war in Gottes wunderbare Wege, gesagt hatte, daß Gottes Gedanken höher sind denn der Menschen Gedanken und seine Wege höher denn ihre Wege (Jes. 55, 8. 9.), daß aber auch „kein wahrer Glaube umsonst und vergeblich ist." Wer Anstoß nahm an Gottes Wegen, glich der nicht jenen Leuten, die es ärgerte, daß ein heidnischer Herrscher, Cyrus, das Heil der Rückkehr dem Volke Israel brachte, während der Prophet darin nur den in seiner Allmacht unumschränkten Gott erblickt, dessen Werkzeug auch heidnische Großkönige sein müssen, und die Worte

spricht, die an dieser Stelle durchaus nichts von Härte an sich tragen: „Weh dem, der mit seinem Schöpfer hadert, er eine Scherbe unter den Scherben der Erde!" Jes. 45, 9. Was uns die Geschichte Israels und ihr Ziel, Jesus Christus, predigt, das ist uns durch die Propheten gesagt: Seid stille und hoffet — euer Hoffen wird nicht betrogen, Gott sitzt im Regimente. Solche Predigt tut dem hoffnungsmüden, dabei aber fieberhaft erregten Gegenwartsmenschen not. Euer Hoffen kann nicht unerfüllt bleiben — unter diesem Gedanken, den Israels prophetische Geschichte so nahe legt, ist auch das letzte Problem und seine Lösung zu betrachten, die es in Israels Propheten gefunden hat: was wird aus unsern Toten? In Gottes Schule hat der Prophet Israels auch dafür befriedigende Lösung gefunden: einmal von dem Postulat aus — Jesaia 24—27 ist heranzuziehen —, Gott könne doch seine Frommen, seine Toten, die um seines Namens willen so viel gelitten haben, nicht im Tode lassen (Jes. 26, 19); dann von der Erfahrung unauflöslicher Gottesgemeinschaft aus, wie sie in der herrlichsten Frucht jeremianischer Frömmigkeit, im 73. Psalm, niedergelegt ist in den bekannten Versen, deren Gedanken wir wohl in keiner Osterpredigt, in keiner Predigt vom ewigen Leben unbenutzt lassen.

Kürzlich las ich einen Aufsatz: „Der Weg zu Gott für unser Geschlecht" (Christliche Welt, XIV. Jahrgang, Nr. 37—40). Sein Resultat war: „So sind also reife, tiefe Persönlichkeiten, Gottesmenschen, der Weg zu Gott", ein Satz, dem wir aus vollem Herzen beipflichten. Warum aber schließt der Verfasser die Geschichte als Wegführerin zu Gott aus oder schweigt wenigstens von ihr? Will er nur eine atomistische Betrachtung religiöser Persönlichkeiten, während doch gerade das Auftreten der Propheten in den für Israel so bedeutungsschweren Zeiten im Zusammenhang, also geschichtlich gewertet sein will und dadurch sich nicht weniger als zu Gott hinführend erweist. So sehr wir uns vor dem berechtigten Spotte hüten wollen, den Karl v. Hase für gewisse Historiker hat, die, wie er sagt, im Rate Gottes leibhaftig gesessen zu haben scheinen, so sehr bleibt es wahr, daß wir wirklich in besonders großen Zeiten den Schritt des verborgenen

Gottes in der Geschichte der Völker so vernehmen können, daß wir zum Glauben oder doch wenigstens zu einer Befestigung im Glauben gebracht werden. Das ist auch eine Bedeutung der alttestamentlichen Propheten für die Erziehung unseres Volkes zur Frömmigkeit: sie haben Geschichte gemacht als Gottes wunderbare Werkzeuge. Es muß doch den modernen Menschen recht kläglich anmuten, wenn wir aus allem Weltgeschehen und aus all' seinen Wirren uns zurückziehen wollten mit dem Geständnis, das eben der Wahrheit nicht entspricht: „ja, in dem allen können wir Gott nicht finden." Das wäre religiöser Agnostizismus, der m. E. nicht recht in Einklang zu bringen ist mit dem doch in geschichtlicher Offenbarung uns gnädig sich zuneigenden Gotte. Jedenfalls — ich zitiere Dillmann, Artikel „Propheten" des Schenkelschen Bibellexikons, nach Giesebrecht, „Die Berufsbegabung der alttest. Propheten" S. 14 — „steht die Erscheinung der alttest. Propheten so einzigartig in der Geschichte da, daß, wenn irgendwo, dann hier die Annahme einer göttlichen zweckvollen Leitung der Weltgeschicke den Anspruch darauf hat, gehört zu werden." Ohne sie gibt es keine Erklärung für den eigentümlichen Gang und die gewaltigen geistigen Errungenschaften der Geschichte Israels, aber auch sie ist schließlich nichts anderes als Erklärung eines Wunders durch ein anderes, durch das Wunder des in der Geschichte der Menschheit zum Heil waltenden Gottes, der an einem Punkte, in einer Periode, sich so offenbart hat, daß Menschen ihm mit Leib und Seele sich anvertrauen dürfen.

Was aus dem grübelnden Zweifel uns immer wieder errettet, ist die straffe Richtung des Willens auf die sittlichen Aufgaben unserer Zeit. Das ist die Eigenart der göttlichen Schule, die sich in der prophetischen Periode Israels unverkennbar zeigt, daß sie nicht spielend lernen läßt, sondern die ganze Anspannung des Willens in religiöser und sittlicher Hinsicht fordert. Mag unser Glaube an eine sittliche Weltordnung erzittern, wenn wir sehen, daß andere die Verderber ihrer unschuldigen Nebenmenschen wenigstens für diese Erdenzeit werden können, Ezechiel zeigt uns im dritten Kapitel seines Buches die erhabene Kehrseite dieses unheimlichen Phänomens, wenn er uns erzählt, daß Gott ihm die Verant-

wortung für die Nebenmenschen auf die Seele legt. Statt daß wir erzittern, werden wir größer im Bewußtsein der uns aufliegenden Verantwortung und gewissenhafter in unserm Tun; das Problem hat seine Furchtbarkeit für uns verloren. Den Weg zeigt auch der göttliche Vollender des Prophetenwerkes Joh. 9, 1—3: „Quälende Rätsel des Daseins fordern zum Handeln, nicht zum Grübeln auf" (siehe zu der genannten Stelle Holtzmanns Handkommentar zum N. T.). Israel ist in seinem Prophetismus der Schöpfer der Religion des Willens geworden (Chamberlain, Grundlagen des XIX. Jahrhunderts). Der Prophetismus preist nicht als das Höchste ein tatenloses Denken und mystisches Sichversenken. Gott ist heilig-erhabener Wille, und diesem das Zeugnis der Wahrheit und Göttlichkeit in sich tragenden Willen ist das ganze Leben unterzuordnen. Noch immer haben die Propheten-Reden an den Willen appelliert, die Willensschwachen aufgerüttelt, sodaß man, wer in hohem Maße diese Gabe der Willensentbindung hat, nicht mit Unrecht schon um deswillen einen Propheten nennt. Die „Bildung des Willens" hat Unterricht wie Predigt anzustreben. Dazu sind in ausgezeichneter Weise der Propheten unsere Helfer und Vorbilder. Von ihrer Energie können wir lernen. Das ganze Leben ist unseres Gottes Erziehungsschule. Gottes Wille soll unser Wille werden; das ist das letzte Ziel.

Aus dem höchsten Gesichtspunkte, dem der göttlichen Gerechtigkeit und Liebe, werden bei den Propheten die sozialen Aufgaben behandelt. Eine Lösung sozialer Probleme auf dem Wege besonderer organisatorischer Veranstaltungen finden wir bei ihnen nicht, abgesehen von Ezechiels idealer Landverteilung an die einzelnen israelitischen Stämme, die ja schließlich nur Darstellung eines göttlichen Prinzips ist, daß nämlich Gott alles Land gehört und darum kein Mensch eigenmächtig seinen Nächsten von dieser unumgänglichen Existenzbedingung ausschließen darf, ein Grundsatz auch unserer modernen Bodenreform (Adolf Damaschke, Geschichte der Nationalökonomie). Welche Antwort haben die Propheten für die sozialen Mißstände, die im untergehenden Israel und Juda sich ins Ungemessene häufen? Sie, die in Gottes Schule gingen, kennen nur eine Antwort, eine Lösung; sie ist eingeschlossen in

die Forderung eines guten Willens. Ein grundguter Wille, ein gottgeheiligter Charakter ist und bleibt die tiefste, allerdings auch die allerschwerste Lösung sozialer Mißstände. Wenn wir diesen Willen an der Hand der prophetischen Literatur analysieren, so finden wir, daß er Achtung vor der Persönlichkeit des Nebenmenschen, des Bruders, des Volksgenossen, klare Erkenntnis für das, was gerecht, und brüderliche Liebe und Erbarmen ist. Diese Faktoren konstituieren den grundguten, zur Lösung sozialer Mißstände allein befähigten Willen (Kleinert, Die Propheten Israels in sozialer Beziehung, vor kurzem erschienen). Die Liebe und das Erbarmen haben da ihre Stätte, wo die Gerechtigkeit als unzulänglich sich erweist; aber aus Erbarmen, aus wohlwollender Herablassung gar geben, was um der Gerechtigkeit willen geschehen müßte, ist nicht prophetischen Geistes gemäß und kann nur, wie die Gegenwart lehrt, Erbitterung erzeugen. צְדָקָה will man, aber nicht im Sinne von Almosen, wie die LXX meinen. Wir Pfarrer und Lehrer sind nicht Sozialreformer von Berufs wegen, weil dazu ein eingehendes Studium der Volkswirtschaft gehört. Wir haben die eine, allerdings nicht kleine Aufgabe, soziale Mißstände aufzudecken, die Gewissen dafür fort und fort zu schärfen und den guten Willen auf Abstellung solcher Schäden zu wecken, anzuspornen. Das bedeutet nicht wenig, das bedeutet alles: wo ein Wille ist, da ist auch ein Weg und wird ein Weg gefunden. Die Gabe, den Willen zu wecken, zu stärken, können wir uns aneignen durch das Studium der Propheten; sie sind es auch, die in unmißverständlicher Weise uns bezeugen, daß die Religion nicht bloß die Verheißung des zukünftigen, sondern auch dieses Lebens hat. Als Randbemerkung bitte ich anzusehen, wenn ich vor dem Fehler warne, den Grund für *alle* Mißstände auf sozialem Gebiete in der Sünde, dem Unrecht zu suchen. Eine derartige Behauptung haben die Propheten Israels nicht aufgestellt. Manche Predigtsammlung verfällt in den genannten Fehler. Die Propheten waren keine Systematiker, sie waren eben Propheten, berufen, die Gewissen zu schärfen. Der Wille des heilig-erhabenen Gottes ist ihnen, die persönlicher Eitelkeit nicht frönten, alles. Die Form der menschlichen Gesellschaft haben sie nicht angetastet, wohl aber mit vernichtenden Worten gegeißelt,

wie Obrigkeit und Untertanen sich geberdeten. Das ist Gottes Schule, die nicht auf die Form, sondern das Wesen der Dinge dringt.

Gott hat Israel in seine Schule genommen. Von diesem Gesichtspunkt aus wird uns noch nach einer andern Richtung hin die Bedeutung der Propheten für Predigt und Unterricht klar. In einer Schule sollen die Kinder erst etwas werden, sie sind es noch nicht. Der unvollkommene Stand der alttestamentlichen Helden fällt uns dann nicht mehr auf und ist uns kein Stein des Anstoßes mehr, wenn wir wissen, daß es sich um eine großartig angelegte Erziehung des Menschengeschlechts handelt. Vor uns enthüllt sich, wenn wir nur sehen wollen, das gewaltige Drama eines siegreichen Ringens des göttlichen Geistes mit dem Menschengeiste. Neben gewaltigen reinen Glaubenshöhen finden wir die häßlichen Tiefen des Menschlichen, allzu Menschlichen. Denken Sie nur an Deuterojesaia, dem Gott die großen Gedanken göttlicher Liebe und Erbarmens in die Seele legte. Er kann zugleich schwelgen im Gedanken an eine bluttriefende Zukunft für die Feinde Israels und glaubt im Namen Gottes zu sprechen, wenn er sagt: „Deine Bedrücker laß ich ihr eigenes Fleisch verzehren, vom eigenen Blute sollen sie trunken werden wie von Most." Es ließen sich noch viele Beispiele für das Menschliche, das allzu Menschliche in den Propheten anführen. Immer wieder bricht der grausame Hohn gegen die Feinde durch, die unter Gottes allgewaltigem Schritt zertreten werden wie die Trauben in der Kelter, immer wieder klingt es: „Für die Juden alles, kein Heil für die Heiden!" Aber dann tönt uns auch, die wir von Christus her rechtes Urteil gewinnen, laut und vernehmlich die Stimme Gottes entgegen, der sein Heil aufrichten will bis an der Welt Enden; ja das Büchlein Jona ist das Missionsbuch" des A. T. wie kein zweites, und mit seinem unvergleichlichen Schluß 4, 11 verkündet es den Sieg des Gottesgeistes der Liebe und des Erbarmens. Das Ringen des göttlichen Geistes mit dem Menschengeiste kommt aber zur ergreifendsten Darstellung in dem Propheten, an dem „alles predigt": in Jeremia. Zu den Kleinodien Alten Testaments gehören im Kap. 20 die Verse 7—11 a: „Herr, du hast mich überredet, und

ich habe mich überreden lassen, du bist mir zu stark gewesen und hast gewonnen usw." Tiefer und ergreifender kann die Obmacht göttlichen Geistes nicht dargestellt werden. Er ist in seiner erzieh-lichen Macht beschrieben, wie nur der sie beschreiben kann, der sie erfahren. Das andere Paradigma für den erziehenden reinigenden Gottesgeist haben wir Jeremias 15, 18 ff. Zu welcher Anklage gegen Gott versteigt er sich in der Frage: „bist du mir geworden wie ein Trugbach, wie Wasser, die nicht beständig sind?" und nun die Antwort des Herrn an die Seele des Propheten: „wenn du umkehrst, so lasse ich dich zurückkehren, daß du vor mir stehen sollst, und wenn du edles ohne gemeines hervorbringst, sollst wie mein Mund du sein" (nach Giesebrecht, Jeremia). Hier gibt der Herr seinem Propheten Wegweisung und Richtschnur, hier sehen wir einmal den Geist des verborgenen Gottes am Werk und dürfen in seine geheimnisvolle Werkstatt, die Seele des Propheten, schauen, von hier aus gewinnen wir das Vermögen, Alt und Jung, ohne daß sie am Glauben irre werden, anzuleiten, „edles und gemei-nes" im Alten Testament zu scheiden. Auch auf die Racheschreie, die wir im Alten Testament sonst finden, fällt vom Prophetismus, gerade von Jeremias her, ein milderes Licht. Man muß gelesen, gehört haben, was an Leiden, Hohn und Spott und Todesangst im Schlamme der Grube ein Jeremias von seinen Volksgenossen, sogar seinen früheren Gespielen, Verwandten und Freunden hat erdulden müssen, dann wird man verstehen, daß man vom eignen sicheren Hause aus kein Recht hat, Steine auf den Mann zu werfen, dem die Ueberwindung des Leids in neutestamentlichem Sinne noch nicht gegeben war, weil er noch nicht hatte lernen können, dieser Zeit Leiden gering zu achten gegenüber der großen und über alle Maßen wichtigen Herrlichkeit, die an uns soll geoffenbart werden. Diese Erwägungen dienen auch nur wieder dazu, so leuchtend wie möglich das Bild Jesu den Menschen, Alt und Jung, vor die Augen zu malen, den Unvergleichlichen ihnen zu zeigen, der nicht wieder schalt, da er gescholten ward usw., und die Gabe, die er brachte und verbürgte, lieb und wert zu machen, das ewige Leben.

Das Verständnis für die Person Jesu zu fördern, seine über-

menschliche Bedeutung ins rechte Licht zu rücken, dem sollen die Prophetengestalten dienen. Daneben hatten sie aber, wie aufzuzeigen versucht wurde, noch ihre besondere Bedeutung; zum ersten durch die Situation, in der sie leben und ihren Glauben bewähren, — die Hochflut geschichtlicher Ereignisse umbrandet sie; — zum andern durch den Werdecharakter, den sie in ihrer Gesamtheit haben als solche, die Glaubensprobleme lösen sollen (als einzelne sind sie meist fertige, innerlich abgeschlossene Persönlichkeiten), zum dritten als lebendige Garanten einer zweckvollen, also göttlichen Leitung der Geschichte und der Menschen (Jeremias), viertens durch den Maßstab, den sie selbst uns in die Hand geben, Menschliches und Göttliches in der Bibel zu scheiden, endlich und nicht zuletzt als Männer, die uns den heiligen und gerechten Gott mit erschütternder, den schwachen dekadenten Willen aufrüttelnder Kraft vor die Seele malen und unser soziales Gewissen schärfen.

Nach welchen Gesichtspunkten die Propheten in der Predigt zu behandeln sind, ergibt sich ohne weiteres aus dem Gesagten. Ich möchte nur auf einiges noch besonders unsere Aufmerksamkeit lenken, mag vielleicht auch manches von dem, was jetzt gesagt wird, schon leise angeklungen sein. Alle prophetischen Gedanken sind in engste Beziehung zu setzen zu den Persönlichkeiten der Propheten, ihrer durch die Verhältnisse, die Geschichte, die politische und soziale Lage gegebenen Prädisposition zum Empfang göttlicher Gedanken (der Gedanke des stellvertretenden Leidens erhielt erst im Exil seinen historischen Untergrund). Vor allem ist die lebendige Kraft ihrer Glaubensgedanken, wie sie sich in ihnen auswirkte, aufzuzeigen. In ihrem besonderen Berufe, ihrer wunderbaren Kenntnis göttlichen Waltens an gar manchen hervorragenden Wendepunkten, ihrer schöpferischen Kraft, die großen Probleme des Menschheitslebens zu lösen, stehen sie einzig in ihrer Art da, können wir ihnen nicht gleichen. Dagegen können wir das Gemeinschaftsleben, das sie mit Gott führten, ohne Ausnahme, auch in den kleinsten und bescheidensten Verhältnissen, haben. Jesus Christus hat uns gebracht, was Jeremias hoffend schaut: „Sie sollen mich alle kennen, beide, klein und groß, spricht der Herr." Ja, wir können das Leben in Gott auf der Höhe christlicher Aus-

gestaltung noch viel reiner haben. Stehen die Propheten des Alten Testamentes in ihrer Heldenkraft und Selbstgewißheit, mit der sie einer Welt trutzen, als in besonderm Sinne Geistbegabte da, mit denen nur ein Paulus, ein Luther zu vergleichen sind, so bleibt es doch wahr, daß für seine Grenzen, für seinen Kreis, jeder Christ ein Held durch die πληροφορία τῆς πίστεως sein soll. Ist's nicht Heldentum, was der Meister verlangt: „Wer mich bekennt vor den Menschen usw.“? Was die Propheten uns anschaulich vor die Seele führen, ist dies: Wo Glaubensgedanken Leben bekommen in einem Menschen, da schaffen sie Helden. Der eigentümliche, mit nichts sonst in der Welt zu vergleichende Wert des Gottesglaubens wird uns klar in den Prophetengestalten. Die subjektive Wahrheit desselben ist ebenfalls unschwer deutlich zu machen. Wem wäre es möglich, in den Propheten Betrüger zu sehen? Endlich aber ist auf den überweltlichen Grund solchen Glaubens der Finger zu legen. Durch die Darstellung selbst wird der Nachweis geliefert: nicht monotheistische Gedanken haben die glaubensstarken Männer des Alten Bundes gemacht, — derartige Gedanken sind auch in Griechenland, vielleicht in Aegypten, meinetwegen auch bei den Indern in Kurs gewesen, aber sie haben nicht solche Gestalten, wie die Propheten es sind, geschaffen. Der allmächtige Gott selbst schuf sie, die Menschenseele im Innersten berührend; die Erfahrung der Nähe Gottes schuf Helden. Welche Bedeutung die Gedanken dabei spielen, wird aus der Darstellung der Persönlichkeiten, so weit das möglich ist, hervorgehen; eine eingehendere Bestimmung dieses psychologischen, vielleicht nicht zu ergründenden Problems gehört nicht in die Predigt und das Glaubensleben, das sie wecken will und soll; auf jeden Fall kann eine personhafte Berührung Gottes mit dem Menschen nur durch dessen νοῦς erfolgen, ohne den es geistiges Personleben nicht gibt. (Vergleiche Kaftan, Dogmatik § 39, S. 359). Den Menschen in die Gottesnähe zu erheben ist Gottes, nicht unsere, nicht der Prediger Sache. Den Wert des Gottesglaubens, seine subjektive Wahrheit wie auch seinen überweltlichen Grund können wir deutlich machen. Das ist genug. Darauf erbaut sich unsere Predigtfreudigkeit, darin erschöpft sich, was wir zur Weckung des Glau-

bens zu tun imstande sind. Damit ist nicht wenig gewonnen. Bei wie vielen hat der Unglaube schließlich keinen andern Grund als den der Unkenntnis! Den nicht böswilligen Menschen läßt sich das gute Recht der Glaubenspredigt klar machen. Und endlich: fühlen wir es nicht immer wieder, wie von den Glaubenshelden wunderbare Kraft auf uns übergeht, die wir nur als Wirkungen göttlichen Geistes ansehen können, der eben durch die Geschichte und ihr Produkt, die heilige Schrift, zu uns redet? „Kräfte wollen aus der Geschichte geholt sein“, sagt Niebergall in seiner Abhandlung: „Die moderne Predigt.“ „Vielleicht ist gerade die klare selbstgewisse Sicherheit, die unreflektierte Kraft unserer großen Helden und Zeugen ebenso wie die Gewalt der geschichtlichen Wirklichkeit das einzige, was aus dem zweifelnden Grübeln oder dem schwachen Stimmungswesen herausreißen und auf festen Boden stellen kann.“ Um das zu erreichen, was durch die Predigt über die Propheten erreicht werden soll, gilt es nicht die Schrift als eine Summe von Lehren in erster Linie, sondern als Bekenntnis der großen Zeugen von der erfahrenen Gottesgemeinschaft aufzufassen, oder, wie Niebergall sagt, die Frage zu stellen: „Was lebte in den Leuten, die zu ihrer Zeit ihr Inneres so ausdrückten?“

Bei der Verwertung der Propheten in der Predigt möchte ich insbesondere noch auf 3 Schwierigkeiten aufmerksam machen, die mir bei meiner Beschäftigung mit der Frage auftauchten. Sie lassen sich kurz so bezeichnen: 1. Schließt das Vertrauen auf Gott jeden Selbstschutz aus? 2. Was sollen wir von den unerfüllten Weissagungen halten? 3. Ist das rücksichtslose Vorgehen der Propheten gegen ihre Obrigkeit berechtigt?

1. Vor die erste Frage stellt uns Jesaia. Die Nutzlosigkeit aller menschlichen Beschlüsse und politischen Künste kennzeichnet er mit bitterster Ironie. Zur Tatenlosigkeit in der „äußeren Politik“ verurteilt er seine Volksgenossen, ihr Heil ist — und das ist wörtlich zu nehmen —: „Durch Stillesein und Hoffen würdet ihr stark sein.“ Er will nicht äußere Politik zum Schutze gegen die nationalen Feinde. Er verurteilt, daß man sich rüstet zur Abwehr der Gegner, daß man Hülfe sucht bei fremden Völ-

kern. „Seine Politik war die des Gottvertrauens". Die Geschichte hat ihm für seinen Fall Recht gegeben, aber sind wir denn, wenn wir Gott vertrauende Leute sein wollen, zur Tatenlosigkeit verurteilt? Ist es Unrecht, daß wir uns rüsten wider die Erbfeinde zu Wasser und zu Lande? Dem oberflächlichen Leser des Propheten könnte es so scheinen. Die Situation, in der Jesaias redete, gibt uns Aufklärung. Wir haben sie nötig für uns und noch mehr für unser Volk angesichts des Spottes sozialdemokratischer Redner neuerer Zeit. Es war klare gottgeheiligte Erkenntnis, wenn der Prophet seinem Volke sagte: „Ihr könnt nichts anderes tun als dem Ringen der Völker tatenlos zuschauen. Eure politische Ohnmacht und Kleinheit weist euch auf einen andern Weg, von dem Gott haben will, daß ihr ihn gehen sollt: ein Volk sollt ihr werden, in dem Gottes Gerechtigkeit zum Siege kommt. Wahnsinn ist es, Verblendung, die Gottes Stimme in den tatsächlichen Verhältnissen nicht erkennen mag, wenn ihr und eure Führer Weltpolitik treiben wollt." Damit hat der Prophet für alle Zeiten festgestellt, daß die nüchterne Erkenntnis der eignen Kraft zugleich gläubiges Anerkennen des göttlichen Willens sein kann, dem wir sie verdanken, und daß darüber sich hinwegzusetzen nicht etwa besonderer Mut, besonderes Gottvertrauen ist, sondern abenteuerlicher Fanatismus, verblendeter Ehrgeiz. Ich denke an ein Wort Mommsens aus seiner römischen Geschichte, das ich zur Illustration des Gesagten anführen möchte: „Die Einsicht in das Mögliche und Unmögliche ist es, die das Heldentum vom Abenteuer unterscheidet." Dabei bleibt unangetastet, daß, wenn Gott ruft, wir nicht kleinmütig die Möglichkeiten zu erwägen haben, sondern in das Bereich der unbegrenzten Möglichkeiten uns erheben müssen: πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι Mark. 9, 23. Wo uns solcher Ruf Gottes fehlt und wir unsere Ohnmacht klar vor Augen haben und die Nutzlosigkeit alles unseres Tuns, gilt es dies sich nicht zu verhehlen, sondern stille zu sein auch im wörtlichen Sinne und zu hoffen. Wie oft hat an dies unvergleichliche Wort des Propheten die Christengemeinde unter dem Toben übermächtiger Feinde sich gehalten! Es schlägt auch die ehrgeizigen Gedanken nieder, und das ist uns heilsam. Dabei bleibt es auch wieder wahr:

die gottgegebenen Kräfte nicht regen z. B. zur Verteidigung des Vaterlandes, hieße wider Gott und seinen Willen streiten. Es ist des Glaubens Art aus dem Gang der Geschichte und den tatsächlichen Verhältnissen die Sprache und den Willen Gottes zu erkennen. Der Volksaufstand von 1813 ist für den christlichen Glauben gerechtfertigt durch das Gottesgericht von 1812 über die napoleonischen Heere auf den Eisfeldern Rußlands.

2. Ich komme zur zweiten Schwierigkeit, den unerfüllt gebliebenen Weissagungen. Es gibt deren nicht wenige. Wir überwinden sie mit dem Hinweise darauf, daß die unendliche Fülle geschichtlicher Mittelursachen unmöglich von Gott dem Propheten zugänglich gemacht werden konnte, er hätte denn zuvor aus dem endlichen Menschen einen Gott machen müssen. Die Begrenzung und Unvollkommenheit menschlicher Erkenntnis hat selbst der Heiland von sich anerkannt Matth. 24, 36. Die göttliche Beglaubigung der Propheten liegt nicht sowohl in der Erfüllung einzelner Prophetien als vielmehr in der wunderbaren Geschichte, die sie als Gottes Werkzeuge gemacht haben. Daß sie das Reich Gottes in nächster Nähe schauten, dafür hat man gewundene Erklärungen, als da sind perspektivische Zukunftsschau, optischkomplexe oder nur komplexe Form der Weissagung, gehabt. Viel einfacher, wahrer und verständlicher scheint mir zu sein, wenn man sagt, die Propheten hätten ein solches In-die-Ferne-Rücken der Erfüllung gar nicht ertragen können. Das wäre über ihre Kraft gegangen. Die volle Wahrheit kann tödlich wirken. Der göttliche Meister spricht: ἔτι πολλὰ ἔχω ὑμῖν λέγειν, ἀλλ᾽ οὐ δύνασθε βαστάζειν ἄρτι Joh. 16, 12. Wir dürfen den neuen Himmel und die neue Erde in weiter Ferne schauen; denn wir stehen nicht bloß in der streitenden, kämpfenden Kirche, sondern sind auch in der nächsten Nähe der triumphierenden, in die wir durch den Tod einzugehen gewiß sind. Verschweigen aber wollen wir nicht, daß alles Fleischliche in den prophetischen Hoffnungen nicht göttlichen Ursprungs, sondern menschliche Zutat ist.

3. Befremdend mag unserm zaghaften Untertanenverstande der Donner prophetischer Rede gegen Fürsten und Obrigkeit erscheinen. Damit ist gewiß alles hämische höhnische Kritisieren und

Nörgeln von heutzutage nicht gerechtfertigt. Hier gilt es stets sich vorzuhalten und in der Predigt zu betonen, daß nichts anderes die Propheten trieb als die Liebe zum Vaterland, die Liebe zu Wahrheit und Recht. Es waren die reinsten Motive, kraft deren auch wir furchtlos und treu die Wahrheit und das Recht zu verkündigen haben, keinem zu Liebe, keinem zu Leide.

Wenn wir über Propheten predigen wollen, wie haben wir die Textauswahl zu treffen? Oder sollen wir in Predigt und Bibelstunden fortlaufend Kapitel für Kapitel behandeln? Dies halte ich schon deshalb für wenig ratsam, weil die Kapitelfolge durchaus nicht der Zeitfolge entspricht, ohne den Hintergrund der Geschichte aber ein Verständnis der Propheten nicht erzielt werden kann. Denken Sie daran, in welche Unordnung das Buch Jeremia geraten ist: bald sind wir in der Regierungszeit Jojakims, bald Zedekias, um schnell wieder im folgenden Kapitel zu Jojakim zurückversetzt zu werden! Jesaia 1, 5—9 schildert wohl die Verheerungen des syrisch-ephraimitischen Krieges, Jesaia 6 bringt uns in das Todesjahr des Königs Usia, dann folgen Kapitel, die uns bis ins Jahr 705 und weiter herabführen, mit Kapitel 28 werden wir wieder in eine Zeit versetzt, in der Samarien noch besteht usw. Vor allen Dingen aber sind Wiederholungen bei einer solchen Behandlung der Propheten allzu häufig, worunter der Eindruck dieser mächtigen Gottesmänner auf die Seelen der Hörer leiden muß. Charakterbilder der Propheten an der Hand der herrlichsten Redestücke zu geben scheint das beste zu sein. Gute textgemäße Predigten über die 30 prophetischen Perikopen in der neuen Reihe unserer Agende werden dem nur gelingen, der nach eingehender Beschäftigung mit diesen Helden Israels sie im Geiste klar und deutlich vor sich hat. In der Predigt, haben nicht wenige gedacht, mag es noch gehen, die Segenskräfte israelitischen Prophetentums den Gemeinden zugänglich zu machen, aber wird es für den Unterricht möglich sein?

Die Stofffülle braucht uns nicht zu schrecken; wir können sie stark herabmindern; dafür sind die Lesestücke aus den prophetischen Schriften A. T. von Meltzer ein Beweis. Geben wir den Kindern die ganze Bibel in die Hand, so hat der Lehrer an der Hand

trefflicher Leitfäden die Auswahl zu treffen. Vor allen Dingen ist bei Hosea Vorsicht geboten. Hier muß ich sagen: Schade, daß wir sie üben müssen. Er schlägt Töne an, die Gottes Liebe und unendliches Erbarmen so besingen, daß er nicht übertroffen werden kann; aber seine prophetische Wirksamkeit, sein Seelenleben hängt aufs Innigste mit dem Treubruche seines Weibes zusammen. Das erklärt unsere Vorsicht. Jesaia, Amos, Jeremia, Deuterojesaia, Jona, Daniel werden für einfache Schulverhältnisse in Betracht kommen. Wenn ich hier bei der Frage nach der Stoffmenge ein pium desiderium erwähnen darf, so ist es dies, daß bei den Propheten die Revision der lutherischen Bibelübersetzung noch etwas schärfer einsetzen könnte. Es gibt immer noch — auch in den revidierten Bibelausgaben — genug Verse, die ohne Heranziehung des hebräischen Textes unverständlich bleiben müssen.

Es ist selbstverständlich, daß der Stoff in methodische Einheiten zerlegt wird. Eine solche Einheit darf nie bloß aus einer Rede bestehen, die vielleicht gar recht lang ist; sie muß mit Handlung verbunden sein. In „anregendem Wechsel von Rede und Handlung" (Spanuth, Katechetische Zeitschrift, Die Propheten in der Volksschule), muß die Persönlichkeit des Propheten anschaulich-lebendig vor die Seele des Kindes treten. Rede und Handlung für eine jede Stoffeinheit zusammenzuschweißen ist selbst da nicht so schwer, wo wir den geschichtlichen Vorgang, die geschichtliche Situation zwischen den Zeilen der prophetischen Rede herauslesen müssen. Meltzer denkt sich die Rede Amos 5 bei einem Herbstfest zu Bethel gehalten; er folgt darin Cornill, „Der israelitische Prophetismus." Das Ziel, zu dem die Unterrichtsstunde führen will, formuliert er: „Wie die Freude eines Opferfestes durch einen Propheten gestört wird." Den einleitenden, vorbereitenden Text zu Amos 5 schafft er sich aus den Propheten und dem II. Königsbuche, sowie Joel. Ich kann es mir nicht versagen, den Text hier anzuführen:

1. Festfreude und Totenklage.

Zur Zeit Jerobeams II., des mächtigen Königs von Israel, feierte man am Heiligtum zu Bethel das Herbstfest in Jubel und

Freude. Da tönten Gesang und Saitenspiel, da dampften Brandopfer und Weihrauch, da schmauste die feiernde Menge und trank den Wein aus vollen Krügen und fröhlich erscholl es zum Himmel: „Gesehen hat der Herr den Jammer seines Volkes, daß kein Helfer war in Israel; da half er uns durch Jerobeam. Schon naht der Tag des Herrn im Tal der Entscheidung: Himmel und Erde werden erbeben, aber seinem Volke wird der Herr eine Zuflucht sein, eine Burg den Kindern Israel."

Da drängte sich ein Unbekannter durch die festlichen Scharen, ein schlichter Mann in Hirtenkleidern; der trat auf die Stufen des Heiligtums, stimmte die Melodie der Totenklage an und sang: „Die Jungfrau Israel ist gefallen, so daß sie nicht wieder aufstehen wird, sie ist zu Boden gestoßen, und niemand ist da, der ihr aufhelfe usw."

In ähnlicher Weise habe ich Jesaia 1, 10ff. und Jeremia 7, 1 ff. die berühmten Tempelreden der großen Propheten behandelt, also den Text der Rede mit Handlung innig verbunden. Wenn nicht alles täuscht, der Eindruck auf die Kinder — es waren Konfirmanden — war ein tiefer. Wir alle wissen aus unserer Jugend, wie intim wir mit den Helden unserer Privatlektüre, den Indianerhäuptlingen, verkehrten, die redend und handelnd deutlich vor unserm lebhaften Kinderauge standen. Dasselbe ist wahrhaftig möglich auch bei den Propheten, und die sind mehr wert als Indianerhäuptlinge und selbst Simson. Welchen Eindruck werden die messianischen Weissagungen machen, wenn man ihnen den gewaltigen historischen Hintergrund gibt, den sie haben müssen, ohne den sie uns wie vom Himmel den Propheten mühelos in den Schoß gefallene Gaben erscheinen. Welch' eine wunderbare Kraft des Glaubens, welch' eine Tiefe der Erkenntnis Gottes gehörte aber dazu, daß Jeremia die Weissagungen vom Neuen Bund anstimmen konnte! Das wird uns und den Kindern erst verständlich, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß er so Gewaltiges, Unerhörtes, so Sieghaftes angesichts der rauchenden Tempeltrümmer und der verwüsteten, dem Erdboden gleichgemachten Stadt geweissagt hat! Oder denken Sie an Jesaia 42, 1—12, mit seinem großen Thema: „Israel das Licht der Heiden." Wie aber ist die geschichtliche

Lage? Das Volk sitzt jammernd an den Wassern Babels, und unter der erdrückenden Wucht des staunenerregenden Glanzes einer alten Kulturwelt, die Israels Heiligtum und Volk in Trümmer zerschlagen hat — was müßten wir natürlicherweise erwarten? Den Aufschrei der Verzweiflung — aber statt dessen: Israel, dieses zu Boden geschlagene Volk, Licht und Heil der Heiden. Der Prophet denkt ganz ernsthaft daran, sagt Reuß, II. Band, „Die Propheten", Seite 475, den armseligen Ueberbleibseln seiner Nation die Aufgabe zu stellen, die Welt zu erobern mit den Waffen der Wahrheit. Ohne Geschichte, ohne Handlung, mag sie sich auch nur in der Seele des Propheten vollziehen und uns die Seelenspannung beschreiben, unter der der Prophet steht, ohne das wird es uns nie gelingen, den Kindern wenigstens eine Ahnung von der Größe messianischer Weissagungen beizubringen. Sie sind der Triumph des Glaubens, der sich an den Unsichtbaren hält, als sähe er ihn.

Damit bin ich schon zur Behandlung selbst gekommen: sie kann nur eine gedeihliche sein auf Grund der psychologischen Methode; nicht als wollten wir diese Wunder von Persönlichkeiten erklären, die im letzten Grunde unerklärlich sind, weil Gotteswunder; aber eine psychologische Analyse, die fast rein deskriptiver Natur, strebt auch nicht nach unmöglichen Dingen. Sie ist unumgänglich notwendig. Sie zeigt den Kindern die Heldengestalten erst in wirklicher Plastik. Diese psychologische Analyse — damit greifen wir auf das früher Gesagte zurück — ist nur möglich bei einer Verbindung von Rede und Handlung. Dabei brauchen wir nicht allzu skrupulös zu verfahren. Es mag zweifelhaft erscheinen, mit welchen Lebensschicksalen des Propheten Jeremias 20, 7 ff. in Zusammenhang zu bringen ist. Den Monolog mit der Versenkung des Propheten in die schlammgefüllte Zisterne zu verbinden, erscheint am zweckmäßigsten. Möchte das auch nicht ganz richtig sein, die psychologische Analyse, die auf Grund dieser Verbindung mit den Kindern erarbeitet würde, wäre doch die ideale Wahrheit. Jeremias 38, 1—6 wäre deshalb an die Spitze zu stellen: um den lästigen Propheten los zu werden, versenkt man ihn in eine Zisterne. Wie leicht lassen sich hieran die Fragen knüpfen, die sofort in

das Seelenleben des Propheten führen: Wofür mußte Jeremia solches leiden? Wenn er geschwiegen, wie hätte er es doch haben können? Mit welcher Versuchung wird da wohl der Prophet zu kämpfen gehabt haben? Jeremia 20, 9 ist so vorbereitet: „Da dachte ich, wohlan, ich will sein nicht mehr gedenken usw." Ist das Ringen eines solchen Mannes zu hoch für die Kinder? Sie werden es gewiß nicht ganz erfassen, am tiefsten erfaßt es nur der, der ähnliches erlebt; aber eine Ahnung von der göttlichen Größe solchen Ringens wird ihnen werden, zumal sie eine Analogie aus ihrem eignen Leben zur Verfügung haben: die Anklagen des Gewissens, die Stimme in der Brust, die es nicht zulassen will, daß sie Böses tun. Da läßt es sich wohl begreiflich machen, daß eine ewige Welt hineinragt in diese zeitliche. Oder die Kinder folgen in Gedanken dem einsamen Manne, der durch die menschenleeren Straßen Jerusalems, von heiliger Entschlossenheit beseelt, seine Schritte zum Tempel lenkt, wo die feiernde Menge sich bereits zusammengefunden hat. Hoch auf lodern die Flammen vom Opferaltar, in geraden Säulen steigt der Rauch zum wolkenlosen Himmel, und viele, mit den Augen dem aufsteigenden Rauche folgend, breiten ihre Hände aus, um Gebete zum Himmelsthron emporzusenden. Da tritt der Prophet unter sie, der ihnen wohlbekannte Mann aus vornehmem Geschlechte. Sicher und fest klingt sein Wort: nichts ist es mit euren Opfern, nichts mit euren Gebeten: „Ob ihr schon viel betet, spricht der Herr, höre ich euch doch nicht; denn eure Hände sind voll Bluts, waschet euch, reiniget euch u. s. w." Wir werden so leicht jetzt keine Fehlfragen tun: Was hat der Prophet bewiesen, der, ein einzelner Mann, einer fröhlich feiernden Menge solche unangenehmen Wahrheiten sagt? Was mußte er befürchten? Aber warum beschreitet er den gefährlichen Pfad? Gott ist mit ihm — das ist das große Bewußtsein des Propheten, das ihn so stark macht. Vergleicht Luther mit ihm auf dem Reichstag zu Worms! Was können wir für Menschen sein, wenn wir solches Gottvertrauen haben? Was hatte den Glauben des Jesaia an seinen Prophetenberuf und Gottes Schutz hervorgerufen? Als Antwort hierauf ist Jesaia 6, die „Inaugural-Vision" des Propheten, zu besprechen. Ist sein Erlebnis auch

einzigartig, stets ist an die Analogien aus dem inneren Leben der Kinder anzuknüpfen. Gottes Erhabenheit ist ihnen wohl schon in manchem Naturereignis aufgegangen, und Gottes heilige Majestät, der die Sünde ein Greuel, ist ihnen in den heiligen 10 Geboten entgegengetreten. Die Stimmung des Propheten: „Weh mir, ich vergehe!" und sein zum Gehorsam bereites Wort: „Hier bin ich, sende mich" lassen so eine Anwendung auf die Kinder zu und werden verständlich. Schwierig bleiben nur die Verse 9 und 10: „Verstocke das Herz dieses Volkes." Wir können sie erklären mit dem Hinweis darauf, daß Gott dem Propheten keine falschen Hoffnungen machen will, die unerfüllt geblieben wären und ihn so niedergedrückt hätten. Daß es aber Gott im letzten Grunde doch um Rettung, wenn nicht des Volksganzen, so wenigstens eines Teiles zu tun ist, bezeugt der 13. Vers, der im Bilde von einem heiligen Rest spricht, ein Vers, der nicht unecht ist, weil er gerade einen „Fundamentalsatz der jesaianischen Prophetie" (Dillmann, Jesaia) ausspricht. Auch des schwierigen 53. Kapitels des Jesaia kann man im Unterricht Herr werden, wenn man zunächst in dem Knechte die Propheten, einen Jeremias vor allen, und die Frommen jener Tage sieht, um dann erst fortzuschreiten zu Jesus Christus, von dem allein im Vollsinn der Worte Jesaia 53 gelten kann. Es läßt sich so auf ganz psychologischem Wege die Entstehung des großen Problems auch einer Kindesseele verständlich machen, ich betone nochmals: seine Entstehung, nicht seine Lösung, die ihren Urgrund in dem göttlichen Geist hat und darum nicht genetisch, wenn auch inhaltlich, erklärt werden kann. Wie lassen sich nun auch den Kindern Blicke eröffnen in die wunderbare Welt des Glaubens. Sie lernen verstehen, warum der Prophet in trostlosester Zeit nicht zusammenbrach, sondern andern noch ein Halt im Glauben wurde, und was wir Menschenkinder an unserm Glauben haben, den Jesus in vollendeter, aller Zweifel Herr werdenden Kraft uns gebracht hat. Dieser sieghafte, fröhliche Glaube der Propheten, die ja fast alle zugleich „Unglückspropheten" waren — sollte er nicht verwandte Saiten in den Herzen der Kinder erklingen lassen? Mögen selbst die Begabteren unter ihnen allein den besten Gewinn von den Pro-

pheten haben, sie werden auch die größten Versuchungen zum Unglauben zu bestehen haben. Wie herrlich, wenn sie einsehen lernen, welche Schätze doch in der heiligen Schrift, in den großen Helden des A.T. Gott für uns aufbewahrt hat, wenn sie erkennen, daß Glaube kein leerer Wahn, kein schwächliches Fürwahrhalten, sondern Kraft und wunderbare Gewißheit und Siegeszuversicht ist, die Großmacht in der Welt, davon Hebr. 11 spricht. Und dieser Glaube — das ist auch ein wichtiges Moment des Unterrichts — übersieht nicht die Erde mit ihren Aufgaben; nein, der Glaube allein, weil er vom eignen Ich losreißt, befähigt erst den Menschen, seine Aufgabe auf Erden zu erfüllen. Was die Gerechtigkeit, was die Liebe verlangt, darauf sind die Schüler aufmerksam zu machen. Soziale Mißstände können nicht ganz übergangen werden, obwohl wir es im Sinn behalten müssen, daß Kinder für vieles kein rechtes Verständnis und Urteil erlangen können. Daß die Propheten die sozialen Unterschiede nicht aufheben, sie in ihren Gegensätzen aber mildern wollten, darauf kann hingewiesen werden, auch daß die notwendige Arbeitsteilung soziale Unterschiede im Gefolge hat. Vor Kasuistik müssen wir uns hüten. Darum kann ich die Frage bei Thrändorf-Meltzer „Der Prophetismus" nicht billigen, so viel ich auch diesem Buche an Anregungen verdanke: „Bedenkt, welche Gesinnung in den Herzen derer leben muß, die sich mehr Häuser und Felder zu erwerben suchen, als sie für sich und die Ihrigen brauchen?" Die Frage ist im Anschlusse an Jesaia 5, 8 gestellt; die Antwort, die darauf folgen muß, ist in ihrer Allgemeinheit nicht richtig. Wohl aber ist jene Gesinnung scharf zu verurteilen, die nicht eher ruhen mag, bis sie allein das Land besitzt. Zum streng rechtlichen Sinn, der mit der Liebe in trautem Verein stehen soll, sind die Kinder zu erziehen. Dazu helfen, wie ich schon darzutun versuchte, in hohem Maße die Propheten Israels, die in ihren Reden auf bestimmte soziale Verhältnisse Bezug nehmen.

Gewiß hat mancher unter uns gedacht: an welcher Stelle im Konfirmandenunterricht soll ich die Propheten unterbringen? Ein Platz für sie, die z. Z. immer noch stiefmütterlich behandelt werden, muß sich finden lassen. Ist es wahr, daß ohne Propheten

kein Verständnis Jesu Christi, seiner Person und seines Werkes, erreicht wird, dann mögen sie etwa vor einer Besprechung des II. Artikels in den Unterrichtsstoff eingereiht werden.

Soll aber die Bedeutung der Propheten Israels andern in Unterricht und Predigt nahe gebracht werden, dann müssen sie zuvor für unser Innenleben Bedeutung gewonnen haben. Eingehende Beschäftigung mit ihnen ist dazu erste Voraussetzung. Der Reichtum geistigen Lebens, der uns aus den Propheten entgegenstrahlt, kann nicht ohne Einfluß auf uns bleiben. Wir lernen seufzen und ringen mit den Propheten, wir lernen aber auch glauben mit ihnen an den Sieg der Sache Gottes und seines Reiches. Hatten sie alle mit der Hoffnungslosigkeit zu ringen: „Ich dachte, ich arbeitete vergeblich", so sind sie doch wieder die großen Zeugen dafür, daß keine Arbeit vergeblich, kein Ringen in Gottes Auftrag und Geist umsonst ist. Sie haben ihr Leben, ihre Arbeit und Mühe aufgeschrieben in dem Glauben, daß ihnen Ewigkeitsbedeutung zukommt. Die Propheten des Alten Testamentes und ihre Krone der, der den Geist hatte ohne Maß und sagen konnte: „Niemand kennet den Vater denn nur der Sohn" — sie sind uns die Bürgen Gottes dafür, daß, wie hier an einem Punkte der Weltgeschichte, so einmal für alle Welt der herrliche Schluß kommt: „Sie sollen mich alle kennen, beide, klein und groß!" Der Ausblick mache uns fröhlich in aller unserer Mühe!

Die Christologie von D. Fr. Strauß.

Von

Arnold Hein, cand. min.

Strauß „bleibt von allen Sturmläufern wider die historischen Grundlagen des Christentums in unserem Jahrhundert doch der wissenschaftlich Bedeutendste, sodaß, wenn es gelungen wäre ihn wirklich zu widerlegen, der damalige gelehrte Widerspruch gegen den Christenglauben überhaupt für wissenschaftlich überwunden gelten dürfte". Diese zunächst auf die Bedeutung von D. Fr. Strauß für die Leben-Jesu-Forschung zielenden Worte Willibald Beyschlags gelten auch für seine Stellung innerhalb der christologischen Streitigkeiten des 19. Jahrhunderts. Hier ist Strauß am entschiedensten wider die historischen Grundlagen Sturm gelaufen. Und diejenigen Dogmatiker des Jahrhunderts, die das Historische aus der Christologie haben herausschaffen wollen, wie vor allem Biedermann, sind stets auf ihn zurückgegangen. So wird auch eine Christologie, die sich die historische Grundlegung retten will, in ihrer Kritik stets auf ihn zurückgehen müssen.

Aber noch nach einer anderen Seite hin ist Strauß für die Entwicklung der Christologie bedeutsam gewesen. Bei ihm zuerst findet sich die Wertung der Person Jesu als religiösen Genies. Und in dieser Formel sucht ja ein Teil der modernen Theologen, die von Ritschl herkommen, das Geheimnis der Person Jesu zu fassen und dogmatisch zu verwerten.

Es ist also wohl der Mühe wert, sich in die christologischen Anschauungen dieses Mannes zu vertiefen, in dem zwei bedeutsame Phasen der folgenden Entwicklung schon im Keime vor-

liegen. - In einem ruhenden Bilde läßt sich die Straußsche Christologie nicht zeichnen, denn wenn bei irgend einem, so gilt es bei ihm, daß die Meinungen Niederschläge der Lebenserfahrungen sind. So können wir nur an der Hand eines kurzen Abrisses seines bewegten Lebens seine christologischen Anschauungen genetisch entwickeln und bei den einzelnen Abschnitten mit unserer Kritik einsetzen. Der Darstellung dieses Lebens liegt im wesentlichen Hausraths Buch zu Grunde.

I.

Strauß war der Sohn eines zum Mystizismus neigenden Vaters und einer rationalistisch gerichteten Mutter. In der Klosterschule zu Blaubeuren wurde er zu einem orthodoxen Christen erzogen, den der mystische Zug des Vaters vollständig beherrschte. Im Stift zu Tübingen nahm ihn Schellings romantische Naturphilosophie und Jakob Boehmes Mystik völlig gefangen. Von anderer Seite wirkte die mystische Geistesrichtung der Zeit durch Hellseher, Somnambüle und Magnetiseure auf ihn ein.

1826 kam der Umschwung dadurch, daß Schleiermacher in seinen Gesichtskreis trat. „Der Uebergang von Schelling zu Schleiermacher lag nah, denn Schleiermacher war ebenso der Theologe der romantischen Schule, wie Schelling ihr Philosoph." (Hausrath). Zwischen die kirchlichen Lehrsätze und sein Bewußtsein schob sich die dialektische Reflexion. Er glaubte nicht mehr naiv, sondern er reflektierte über den Glaubensinhalt. Bei diesem Prozesse bildete sich sein kritischer Geist und schied gar viele Lehren der Kirche aus, die er nicht mehr als notwendige Aussage des frommen Bewußtseins anerkennen konnte.

Durch seine Kritik der Schleiermacherschen Christologie hat Strauß den Stein ins Rollen gebracht. Die Wirkungen, von denen Schleiermacher auf den Ursacher schließt, die frommen Gefühle der christlichen Gemeinde, können insgesamt von dem idealen Christusbilde ausgehen, das selbst ein Produkt der in der Gemeinde hergestellten religiösen Idee sein kann, beweisen aber nicht einen geschichtlichen Jesus. So erscheint der historische Jesus auf dem Standpunkte des Schleiermacherschen Systems als

eine Inkonsequenz. Damit ist die Frage angeschnitten, wie die religiöse Idee, das christliche Prinzip, und das Historische, Persönliche in der Christologie miteinander zu vermitteln sind, wie die historische Kunde von Jesus sich zum spekulativen Christus verhält.

Von hier aus begann Strauß noch im Tübinger Stift das Studium Hegels, das er während des Vikariates in Kleiningersheim noch vertiefte. Hegel lehrte ihn, daß die Persönlichkeit des historischen Jesus dadurch als notwendiges Glied in dem Entwicklungsprozeß der absoluten Idee bewiesen werde, daß er Gott ist, wie er sich selbst sich als Objekt gegenüberstellt. Da nun Hegel die Religion als ein Erkennen auf dem Boden der Vorstellung, das reine Denken als ein Erkennen auf dem Boden des Begriffs faßt, so schließt Strauß: also muß die Religion, das unklare, verworrene Denken, vom Standpunkte des Begriffs aus geläutert werden. Dem reinen Denken ist die Vorstellung unvollziehbar, sie gehört dem unreifen Denken früherer Epochen der Menschheit an. Bei diesem Läuterungsprozeß, den er 1831 in Berlin begann, schob sich für Strauß als Hauptproblem seines Denkens die oben genannte Frage immer mehr in den Vordergrund. Gehört der geschichtliche Teil der Religion mit zur Wahrheit ihrer Idee oder gehört er nur zur niederen Form der Vorstellung, die den Denkenden nicht mehr verpflichtet? Hegel selbst hatte den ersten Teil dieser Frage bejaht, da alles, was denknotwendig sei, auch als geschehen gedacht werden müsse. Strauß ward immer mehr geneigt, den zweiten Teil zu bejahen.

Zumal in Sachen des Lebens Jesu wollte er nicht begreifen, daß das, was historisch nicht möglich sei, dennoch um der Wahrheit der Idee willen als wirklich und notwendig gedacht werden müsse. Aus der Beschäftigung mit der Frage „Ist der Christus des Glaubens auch der Jesus der Geschichte?“, die Strauß aus Berlin mit in seine Stellung als Repetent am Tübinger Stift nahm, erwuchs das „Leben Jesu kritisch beleuchtet“ 1835, eine der gewaltigsten Leistungen, zu denen je sich Scharfsinn, Gelehrsamkeit und rastloser Fleiß zusammengefunden haben. Ehe der zweite Band erschien, war Strauß bereits seiner Repetentenstelle enthoben.

Mit diesem Buche haben wir uns zunächst zu beschäftigen.

II.

Die eigentliche Bedeutung des Buches liegt auf dem Gebiete der historischen Wissenschaft. Ein Leben Jesu schreiben, heißt heute noch, sich mit Strauß auseinandersetzen. Trotzdem ist das Buch aus dogmatischem Interesse heraus geboren. Eben jene Frage nach dem Verhältnis der historischen Kunde von Jesus zum spekulativen Christus, die für Strauß die religiöse Grundfrage geworden war, will er hier beantworten.

Das ganze Leben Jesu nach den Evangelien wird geprüft und alles beseitigt, was nicht vor dem scharfen Messer der Kritik stand hält. Fast der ganze Stoff des Lebens Jesu schwindet so dahin von der wunderbaren Geburt durch die wunderbaren Taten bis zur wunderbaren Auferstehung und Himmelfahrt, alles Mythus, alles Dichtung der christgläubigen Gemeinde. Fragen wir am Schlusse: was bleibt von Jesus unter dieser Poesie als historischer Kern übrig?, so bleibt Strauß uns die Antwort schuldig. Das lag ja auch gar nicht in der Bahn seines Interesses. Er wollte vielmehr nur nachweisen, daß sich die kirchliche Christologie nicht auf den historischen Jesus berufen dürfe. Sein Buch hat einen nur negativen Charakter.

Und daran hat die Hegelsche Philosophie Schuld. „Sie hat ihm mit ihrem ewigen Hinweisen auf das Absolute und die Idee des Menschen überhaupt den Blick dafür geraubt, daß das eigentliche Große, das Wertvolle, das Kraftgebende in der Menschheitsgeschichte die große geniale Persönlichkeit ist" (Weinel). Die Hegelsche Philosophie nahm ihm den Blick für die Bedeutung Jesu, dieser „persönlichsten Persönlichkeit", wie sie auch aus den Trümmern, die von den Evangelien noch nach der Straußschen Kritik übrig bleiben, hätte herauswachsen können und müssen, für das freudige Gotteskind Jesus, für den genialen Propheten der Gotteskindschaft, für den Idealmenschen, der, in seinem Wandel dem Willen des Vaters getreu, für die Sache Gottes in den Tod geht, für den Menschen Jesus, in dessen Personleben Gott sich offenbart.

Ein positiver Abriß des Lebens und der Persönlichkeit Jesu fehlt. Aber am Schlusse des Werkes hat Strauß allerdings einen positiven Teil. Er enthält eine philosophisch-spekulative Rekonstruktion des alten Dogmas, das eben historisch zerstört wurde. Es soll auf einer höheren Stufe als Idee wieder aufleben. Hier redet Hegel. Hier liegt eine positive Christologie vor, wenn man das noch so nennen darf. Denn der historische Jesus, von dessen Selbstbewußtsein doch eine Christologie auszugehen hat, ist ja völlig ausgeschaltet. Mit dieser „Schlußabhandlung", um derentwillen, wie wir wohl sagen dürfen, Strauß das ganze Werk geschrieben hat, da sie ja die Frage beantworten soll, die ihn leitete, haben wir uns also noch näher zu beschäftigen.

Sie ist überschrieben: die dogmatische Bedeutung des Lebens Jesu, und hat die Aufgabe, das kritisch Vernichtete dogmatisch wieder herzustellen. Sie entspringt dem Bedürfnisse des Kritikers, der mit Achtung vor jeder Religion erfüllt und namentlich des Inhalts der höchsten Religion, der christlichen, als identisch mit der höchsten philosophischen Wahrheit sich bewußt ist, nun, nachdem er im Verlaufe der Kritik durchaus nur die Seite des Unterschieds seiner Ueberzeugung vom christlichen Geschichtsglauben hervorgekehrt hat, ebenso auch die Seite der Identität zu ihrem Rechte zu bringen. Erst wenn der Glaube zunächst durch die historische, dann durch die dogmatische Kritik hindurchgegangen ist, ist er wahrhaft vermittelt, ist er zum Wissen geworden.

Schon aus diesen methodologischen Erörterungen ist klar, daß das, was Strauß als positive Christologie herausstellt, nicht Christologie, sondern eine das kirchliche Dogma allegorisierende Hegelsche Philosophie ist. Denn einmal wird von den Selbstaussagen Jesu über seine Person völlig abgesehen, die doch die selbstverständliche Grundlage jeder Christologie sein müssen. Und zweitens wird der Begriff der Religion als der eines Erkennens auf dem Boden der Vorstellung, der Begriff des Glaubens als der eines unreinen Wissens gefaßt, also völlig unevangelisch, statt dessen Hegelsch gedeutet.

Im weiteren schließt Strauß an die Darstellung der Christologie des orthodoxen Systems eine geistvolle Kritik desselben teils

von Socinianischen, teils von Schleiermacherschen Prämissen aus. Es folgt eine Darstellung und Kritik der Christologie des Rationalismus, der dem christlichen Glauben nicht Genüge leiste; der eklektischen Christologie Schleiermachers, dessen Christus kein historischer, sondern ein idealer sei; der symbolischen Christologie von Kant und de Wette, die zwar als die Wahrheit des Dogmas eine Idee erkennen, aber nur eine unwirkliche, der ein Sollen, nicht eine reale, der ein Sein entspräche. Die spekulative Christologie Schellings und vorzüglich Hegels endlich faßt Christus als den, in dem das Bewußtsein der Einheit von Gott und Mensch in die Geschichte eintritt und zur Wirklichkeit wird. Ist die Menschheit einmal reif dazu, die Wahrheit, daß Gott Mensch, der Mensch göttlichen Geschlechtes ist, als ihre Religion zu haben, so muß ein menschliches Individuum auftreten, das als der gegenwärtige Gott gewußt wird. Da Jesus dieser Mensch ist, so können auf ihn alle Prädikate der kirchlichen Christologie übertragen werden. So scheint aus der Wahrheit des Begriffs die Richtigkeit der Historie nachträglich dogmatisch bewiesen zu sein.

Die Richtigkeit dieser spekulativen Christologie Hegels liegt nach Strauß darin, daß hier als Wahrheit des christologischen Dogmas eine Idee erkannt ist, nämlich die reale Idee der Identität von Gottheit und Menschheit. Ihr Fehler liegt darin, daß nun doch das Geschichtliche und Persönliche wieder eingetragen und von hier aus der orthodoxe Standpunkt mit seinen Geschichtswahrheiten rekonstruiert wird. „Wenn ich mir denken kann, daß der göttliche Geist in seiner Entäußerung und Erniedrigung der menschliche, und der menschliche in seiner Einkehr in sich und Erhebung über sich der göttliche ist: so kann ich mir deswegen noch nicht vorstellen, wie göttliche und menschliche Natur die verschiedenen und doch verbundenen Bestandteile einer geschichtlichen Person ausgemacht haben können; wenn ich den Geist der Menschheit in seiner Einheit mit dem göttlichen im Verlauf der Weltgeschichte immer vollständiger als die Macht über die Natur sich betätigen sehe: so ist dies etwas ganz anderes, als einen einzelnen Menschen für einzelne willkürliche Handlungen mit solcher Macht ausgerüstet zu denken; vollends aus der Wahrheit, daß die auf-

gehobene Natürlichkeit das Auferstehen des Geistes sei, wird die leibliche Auferstehung eines Individuums niemals folgen."

Der Schlüssel der ganzen Christologie ist nach Strauß der, daß als Subjekt der Prädikate, die die Kirche Christo beilegt, statt eines Individuums eine Idee, aber eine reale, nicht Kantisch unwirkliche gesetzt wird, nämlich die Idee der Menschheit, die zugleich Gott ist, die Idee der realisierten Gottmenschheit. Denn, das ist der allgemeine Grundsatz: es ist ja nicht die Art der Gottheit, die ganze Fülle ihrer Gaben auf ein Exemplar auszuschütten, und gegen alle anderen zu geizen.

So lautet denn die Straußsche Christologie folgendermaßen: „In einem Individuum, einem Gottmenschen, gedacht, widersprechen sich die Eigenschaften und Funktionen, welche die Kirchenlehre Christo zuschreibt: in der Idee der Gattung stimmen sie zusammen. Die Menschheit ist die Vereinigung der beiden Naturen, der menschgewordene Gott, der zur Endlichkeit entäußerte unendliche, und der seiner Unendlichkeit sich erinnernde endliche Geist; sie ist das Kind der sichtbaren Mutter und des unsichtbaren Vaters, des Geistes und der Natur; sie ist der Wundertäter, sofern im Verlauf der Menschengeschichte der Geist sich immer vollständiger der Natur — im Menschen wie außer demselben — bemächtigt, diese ihm gegenüber zum machtlosen Material seiner Tätigkeit heruntergesetzt wird; sie ist der Unsündliche, sofern der Gang ihrer Entwicklung ein tadelloser ist, die Verunreinigung immer nur am Individuum klebt, in der Gattung aber und ihrer Geschichte aufgehoben ist; sie ist der Sterbende, Auferstehende und gen Himmel Fahrende, sofern ihr aus der Negation ihrer Natürlichkeit immer höheres geistiges Leben, aus der Aufhebung ihrer Endlichkeit als persönlichen, nationalen und weltlichen Geistes ihre Einigkeit mit dem unendlichen Geiste des Himmels hervorgeht. Durch den Glauben an diesen Christus, namentlich an seinen Tod und seine Auferstehung, wird der Mensch vor Gott gerecht: d. h. durch die Belebung der Idee der Menschheit in sich, namentlich nach dem Momente, daß die Negation der Natürlichkeit und Sinnlichkeit, welche selbst schon Negation des Geistes ist, also die Negation der Negation, der einzige Weg zum wahren geistigen Le-

ben für den Menschen sei, wird auch der einzelne des gottmenschlichen Lebens der Gattung teilhaftig."

Daß dieser absolute Inhalt der Christologie an die Person und Geschichte eines einzelnen geknüpft erscheint, hat nur den subjektiven Grund, daß dieses Individuum durch seine Persönlichkeit und seine Schicksale Anlaß wurde, jenen Inhalt in das allgemeine Bewußtsein zu erheben, und daß die Geistesstufe der alten Welt und des Volkes vielleicht zu jeder Zeit, die Idee der Menschheit nur in der konkreten Form des Individuums anzuschauen vermag. Wie der Gott des Plato, auf die Ideen hinschauend, die Welt bildete: so hat der Gemeinde, indem sie, veranlaßt durch die Person und Schicksale Jesu, das Bild ihres Christus entwarf, unbewußt die Idee der Menschheit in ihrem Verhältnis zur Gottheit vorgeschwebt.

Strauß war sich bewußt, mit dieser Christologie die höhere Wahrheit der Hegelschen Christologie zu bieten. Wir werden sagen müssen: mit Recht. Denn auf dem Boden des Hegelschen Systems war es eine Inkonsequenz, auf dem Grunde des reinen Denkens an die Idee der Gottmenschheit nun doch noch das Historische, Persönliche und damit den ganzen Ballast des orthodoxen Systems anzuhängen. Ja wir werden sagen müssen: wird überhaupt eine Christologie spekulativ fundamentiert, so muß sie immer zu Straußschen Resultaten kommen. Die Straußsche Christologie ist die absolute spekulative Christologie. Wird die Wahrheit der Christologie in einer Idee erblickt, so muß das Historische, Persönliche, als etwas dem unreinen Denken Angehöriges abgestreift werden.

Diese Tatsache hat die Theologie des 19. Jahrhunderts lange Zeit nicht erkannt. Und so hat sie denn lange mit stumpfen Waffen gegen die Straußsche Christologie angekämpft und ihn nicht übermocht.

Der neueren kirchlichen Christologie, deren namhafteste Vertreter die als Fortbildung bald des lutherischen, bald des reformierten Typus der Orthodoxie empfohlene Kenosislehre akzeptiert haben[1]), ist Jesus das — zufällige — Vehikel der Selbstverend-

1) Lutheraner: Thomasius, von Hofmann, Liebner, Luthardt, Kahnis, Delitzsch; Unionstheologen: Lange, Geß; Reformiert: Ebrard.

lichung Gottes. Umgekehrt ist der Vermittlungstheologie, sofern sie sich der sogenannten Plutosislehre zugewandt hat[1]), Jesus das — zufällige — menschliche Individuum, das durch das unpersönliche göttliche Logosprinzip zur Einheit der gottmenschlichen Person geführt wird. Allen bleibt Jesus, was er den Hegelianern war, der Repräsentant einer Idee. (Eine durchgängige eingehende Begründung dieses Satzes ist im Rahmen dieser Arbeit natürlich unmöglich. Dazu müßte man eine Geschichte der Christologie des 19. Jahrhunderts schreiben.) Sie alle spekulieren. Sie alle bauen auf Metaphysik, Ideen und Prinzipien auf, nicht auf Geschichte, religöser Empirie und Personen. Hinter all diesen Christologien schlummert die Denkweise unserer idealistischen Philosophie. Schon Lessing hatte gesagt: „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis für notwendige Vernunftwahrheiten nicht sein.“ Und Fichte hat den berühmten Satz gesprochen: „Nicht das Historische, sondern das Metaphysische macht selig“. Diese Art zu denken, wie sie der idealistischen Philosophie eigen ist, steckt auch jenen Theologen tief in den Gliedern. Und wenn sie auch nicht daraus die Straußsche Folgerung ziehen: die Historie ist aus der Dogmatik zu entfernen, so wollen sie sich doch von dem Bunde mit der Metaphysik nicht trennen.

So lange diese Lessing-Fichtesche Denkweise nicht aus der Dogmatik verschwunden ist, muß Hegel-Strauß immer wieder siegen. Denn auf diesem Standpunkte ist nun einmal die Straußsche Christologie die einzig konsequente. Strauß kann immer wieder sagen: nichts hindert mich, die Idee von der Person abzulösen und für das Alleinseligmachende zu erklären. Denn die Personen sind nichts Metaphysisches, sondern nur die Ideen. Dann habe ich wenigstens begriffliche Klarheit, wenn auch — keine Religion mehr.

Damit kommen wir zu dem Hauptvorwurfe, der der Straußschen Christologie gemacht werden muß: sie verkennt das Wesen der Religion. Religion ist nun einmal nicht ein niederes, unklares Denken auf dem Boden der Vorstellung, das zum höheren,

---

1) Schenkel, Beyschlag, J. A. Dorner, ähnlich Rothe.

reinen Denken auf dem Boden des Begriffes erhoben werden muß. Dann wäre der Fromme weiter nichts als ein unklarer Philosoph. Das Religiöse ist überhaupt gar nicht in erster Linie ein Erkennen. Vielmehr fragt der religiöse Mensch nach einer Kausalität der Erscheinungen immer nur insofern, als er persönlich von ihnen affiziert wird. Religion entspringt immer einem höchst persönlichen Lebensinteresse. Das reine Denken dagegen setzt auch da ein, wo der Mensch nicht persönlich interessiert ist. So ist denn Religion nicht eine dem reinen Denken untergeordnete Tätigkeit des Menschen, die (darauf kommen wir bei Strauß hinaus) vom reinen Denken überwunden werden muß. Sondern Religion ist des Menschen höchstes Tun. Denn während das Denken nur eine Seite des Menschen in Anspruch nimmt, fordert die Religion den ganzen Menschen. Sie entsteht überall da, wo der Mensch aus dem blinden Ungefähr, aus dem toten Mechanismus, aus der Natur herauszukommen strebt, wo seine Seele darnach schreit, aus dem Alltag des unpersönlichen Vegetierens sich zu erheben zu persönlichem Leben. Wer Religion sucht, strebt nach persönlichem, höherem Leben. Religion ist Leben.

Und darum das zweite. Weil Religion Leben ist, kann sie nicht von der Geschichte loskommen. Religion, die sich von der Geschichte löst, fällt immer wieder auf den Standpunkt des Naturhaften zurück. Jede höhere Religion ist an die Geschichte gebunden. Niebergall hat kürzlich das sehr wahre Wort geschrieben: „Wenn es auf Stimmungen in der Religion ankommt, dann gehe man in die Natur und in das Universum; wenn auf Wahrheiten, in die Vernunft; aber Kräfte wollen aus der Geschichte geholt sein“. Soll Religion Kräfte geben, soll das Leben, das sie verheißt, Wirklichkeit sein, so kann der religiöse Mensch nicht von der Spekulation leben, sondern muß sich an das geschichtlich Wirkliche halten. Wirklichkeit in der Idee ist vielleicht Illusion, denn es kann auch Unwirkliches gedacht werden. Wirklichkeit in der Geschichte ist Realität, denn sie kann erfahren werden. Man mag das mit Strauß Materialismus nennen, daß man geschichtliche Wirklichkeit über Idee stellt, so ist eben dieser Materialismus das, was die Religion von Philosophie unterscheidet.

Nun das Dritte. Religion ist Leben und entsteht darum nur in lebendigen Personen. Der Grundsatz: es ist nicht die Art der Gottheit, die ganze Fülle ihrer Gaben auf ein Exemplar auszuschütten, und gegen alle anderen zu geizen, mag überall richtig sein, nur nicht auf dem Gebiete der Religion. Religion lebt immer nur in Persönlichkeiten. Und zwar mit Vorliebe in einzelnen großen Persönlichkeiten, von deren Leben die anderen, die kleinen, leben. „Feuer entzündet sich nur an Feuer, und persönliches Leben an persönlichem Leben" (Harnack). Darum je höher eine Religion steht, je mehr persönliches Leben sie ihren Gläubigen verleiht, umsomehr wird sie eine Person in den Mittelpunkt stellen. Darum muß, was die Religion betrifft, der Straußsche Grundsatz umgekehrt werden: es ist die Art der Gottheit, die ganze Fülle ihrer Gaben auf ein Exemplar auszuschütten und alle anderen von dem Leben dieses Einen leben zu lassen.

Gilt das sub 2) und 3) Ausgeführte schon für die Religion überhaupt, so vollends für das Christentum. Jesus hat die Religion unlösbar an die Geschichte und an seine Person gekettet. Mag sie noch so viel an diesen Ketten rütteln, sie kommt nicht los. Jedem frommen Christen ist der historische Jesus von Nazareth als Offenbarer der heiligen Liebe Gottes Norm und Erkenntnisprinzip des Wesens Gottes, persönliche Verwirklichung des christlichen Heilsgutes, Motiv und Kraft der christlichen Frömmigkeit. Von dem Leben, das in Jesu war, lebt der Christ. An ihn weiß er sich mit allen Fasern seines Herzens gebunden. Er muß daher auch die Quelle der christlichen Dogmatik und in ihr der Gegenstand der christologischen Aussagen sein. Darum lautet die Frage des christlichen Bewußtseins gegenüber der Straußschen Christologie: mit welchem Rechte führt eine solche Christologie noch ihren Namen? Ist eine Christologie ohne Jesus nicht ein Unding? Gehören solche Spekulationen noch in die evangelische Dogmatik? Gelten dem protestantischen Theologen als Normen für seine Christologie Hegels Philosopheme oder irgend welche Theologumena, mögen sie noch so geistreich, noch so voll von „Ideen" sein, höher als Jesu Selbstaussagen über seine Person? Und mag an ihm noch so viel Zeitliches und Vergängliches sein,

über das wir hinwegschreiten: der innerste Kern seines Wesens — so sagt wenigstens der christliche Glaube — ist ewig und bleibt Norm. Darum, wenn wir etwas von Jesus aussagen, so halten wir uns mehr an das, was er selbst von sich aussagt, als an das, was andere von ihm aussagen. Wir verzichten auf eine Allegorisierung der kirchlichen Christologie, wir geben sie und alle Aussagen aller Gläubigen über die Person Jesu lieber dahin, als daß wir uns mit dem Bewußtsein Jesu von sich selbst in Widerspruch setzen. Das ist der vierte Einwand, den wir gegen die Straußsche Christologie erheben müssen: sie setzt sich mit dem grundlegenden christlichen Bewußtsein, mit dem Bewußtsein der Abhängigkeit von der Person Jesu, in Widerspruch.

Gegenüber diesen vier Punkten sind alle übrigen Einwände nur sekundärer Art. Doch seien sie der Vollständigkeit wegen hier aufgeführt.

Biedermann, nach dessen Meinung Strauß negativ den richtigen Punkt in der christologischen Frage gefunden hat, macht darauf aufmerksam, daß die positive Christologie bei Strauß an einer großen Unklarheit leidet. Nicht ein Individuum ist das Subjekt für die Prädikate der Christologie, sondern eine Idee, nicht eine Kantisch unwirkliche, sondern die konkrete Idee der Menschheit, als Gottmenschheit. Was bedeutet das? Biedermann sagt mit Recht: „Diese Idee schwankt bei Strauß zwischen dem abstrakten Gattungsbegriff als dem allgemeinen Wesen des Menschen und dem konkreten Gattungsbegriff als dem Kollektiv der Gattung, — und damit entschlüpft das Problem wieder vollständig aus den Händen. Darum ist die berühmte, in ihrer Art klassische Stelle, wo Strauß für die Prädikate der Christologie statt des Gottmenschen die Gottmenschheit substituiert, durchweg rhetorisch bildlich gehalten.“ Also der fünfte Vorwurf lautet auf Unklarheit des Begriffes: Idee der Gottmenschheit.

Ist aber auch dieser Begriff unklar, eins an ihm ist doch klar, nämlich daß diese Gottmenschheit eine wesentlich naturalistische ist. Die Menschheit ist eigentlich immer Gottheit gewesen, nur kommt sie erst spät zum Bewußtsein dieser ihr von Natur innewohnenden Würde. Und wenn auch der Satz so formuliert

würde: die Menschheit wird in dem Augenblick Gottmenschheit, da sie zum Bewußtsein ihrer Gottheit erwacht, so bleibt doch der Vorwurf bestehen, daß das Sich-als-Gottmenschheit-Erkennen die Menschheit zur Gottheit macht, nicht aber, wie das Evangelium will, ein sittlich-religiöser Umwandlungsprozeß. Also bleibt die Menschheit, auch nachdem sie sich als Gottmenschheit erkannt hat, sittlich-religiös auf ihrem früheren Zustande, eben der Natur, bestehen. Dann ist der sechste Vorwurf, der auf Naturalismus, berechtigt.

Strauß sagt: die Menschheit „ist der Unsündliche, sofern der Gang ihrer Entwicklung ein tadelloser ist, die Verunreinigung immer nur am Individuum klebt, in der Gattung aber und ihrer Geschichte aufgehoben ist." Hier zeigt sich, wie weit Strauß mit seinem Hegelschen Idealismus von dem Evangelium fern geblieben ist. Er hat keine Ahnung vom Wesen der Sünde. Sein oberflächlicher ethischer Optimismus sieht es nicht, daß die Entwicklungsgeschichte der Menschheit keineswegs tadellos ist, daß nicht nur am Individuum, sondern auch und gerade auch an der Gesamtheit die Verunreinigung klebt, daß es ein Reich der Sünde gibt. Darum lautet unser siebenter Vorwurf auf oberflächliche Beurteilung des Wesens der Sünde.

Endlich, Strauß allegorisiert das evangelische Dogma von der Rechtfertigung durch den Glauben so: „Durch die Belebung der Idee der Menschheit in sich, namentlich nach dem Momente, daß die Negation der Natürlichkeit und Sinnlichkeit, welche selbst schon Negation des Geistes ist, also die Negation der Negation, der einzige Weg zum wahren geistigen Leben für den Menschen sei, wird auch der Einzelne des gottmenschlichen Lebens der Gattung teilhaft". Das soll das evangelische Dogma von der Rechtfertigung durch den Glauben sein! Durch die Negation der Natürlichkeit und Sinnlichkeit wird der Einzelne des gottmenschlichen Lebens der Gattung teilhaft! Das ist vielmehr das griechisch-katholische Dogma von dem Verdienen der Seligkeit durch ein asketisch-kontemplatives Leben. Es ist ja auch notwendig, daß religiöser Naturalismus auf der einen Seite asketische Ethik auf der anderen Seite hervorruft.

Wir haben uns mit der Kritik der Straußschen spekulativen Christologie so eingehend beschäftigt, weil hier tatsächlich das Grundproblem der Christologie des 19. Jahrhunderts steckt. Haben wir bei Strauß, wie oben behauptet wurde, die absolute spekulative Christologie vor uns, so ist mit dieser Kritik jede Christologie, die sich spekulativ fundamentiert, gerichtet. Wir möchten nicht mißverstanden werden. Es ist ausdrücklich gesagt worden: die sich spekulativ fundamentiert. Damit soll also nicht etwa jede Christologie getroffen werden, die überhaupt spekuliert. Aber das Fundament darf nicht spekulativ, sondern muß historisch sein.

Wir kommen jetzt dazu, die Weiterentwicklung der Straußschen christologischen Anschauungen zu verfolgen.

III.

Den zweiten Band des Lebens Jesu hatte Strauß von Ludwigsburg aus veröffentlicht. Von dort siedelte er 1836 nach Stuttgart über, um sich ungestörter seinen schriftstellerischen Zwecken hingeben zu können. Die zahllosen Gegenschriften gegen das Leben Jesu nötigten ihn dazu. 1837 erschienen die „Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie", deren scharfer und gehässiger Ton das Maß des Erlaubten meist übersteigt. Indes bald begann er ruhiger zu werden, ja sogar zu bedeutsamen Konzessionen auf dogmatischem Gebiete sich herbeizulassen. Hierfür ist der Aufsatz „Vergängliches und Bleibendes im Christentum" 1838 beweisend. Er wird leider meist wenig beachtet. Wir dürfen ihn hier nicht übergehen, da er Ansätze zu einer ganz anders gearteten Christologie enthält, als die des Lebens Jesu war.

Strauß fühlt das Bedürfnis, das Negative, das im Leben Jesu mit Ausnahme der Schlußabhandlung allein zu Worte kam, durch ein Positives ins rechte Gleichgewicht zu bringen. Er will den Weg einschlagen, den wir bei der Kritik jener Schlußabhandlung als den einzig gangbaren bezeichneten, nämlich untersuchen, ob denn wirklich, außer jenen Ideen, ihm aus dem Leben Jesu nichts übrig geblieben sei, das sich versprechen dürfte, auch von

denen, die die Ideen für nichts achteten, als ein Etwas anerkannt zu werden.

Negativ beginnend, nimmt Strauß den Begriffen: Endgericht, Auferstehung, Tod, Wundertaten, wunderbare Zeugung, ewige Zeugung Jesu, die religiös-dogmatische Beweiskraft. Doch schließt keiner dieser Punkte mit dem Negativen. Jedesmal folgt ein Positives, eine bleibende religiöse Idee.

Nach Ablehnung des Endgerichtes bleibt die Fortentwicklung. Nach Ablehnung der Auferstehung bleibt das in ihr liegende göttliche Urteil über den Wert der Person Jesu. Nach Ablehnung der stellvertretenden Bedeutung des Todes Jesu bleibt seine Bedeutung als Symbol der Sündenvergebung in dem Sinne, daß der Menschheit an diesem Tode zuerst das Bewußtsein von der Möglichkeit einer Sündenvergebung ohne Opfer und ähnliche Aeußerlichkeiten aufgegangen ist. Nach Ablehnung der Wundertaten als Beweisen der Göttlichkeit Jesu bleibt die, wenn auch nicht übernatürliche, so doch auffallende und ungewöhnliche Erscheinung des mirabile in einigen Heilungen. Nach Ablehnung der wunderbaren Zeugung bleibt die ihr zugrunde liegende Idee der Sündlosigkeit Jesu als Möglichkeit bestehen. Nach Ablehnung der ewigen Zeugung Jesu, der Menschwerdung Gottes in Jesu, bleibt die Idee der Menschwerdung Gottes in der Menschheit. Das Bedeutsame ist, daß Strauß in all diesen Sätzen mit Ausnahme des ersten und des letzten die Verknüpfung der bleibenden Idee mit der Person Jesu bestehen läßt. Erst in dem letzten Satze redet wieder der Hegelianer, während er in allen früheren geschwiegen hatte.

Aber im Folgendem deutet Strauß diese Idee der Menschwerdung Gottes in der Menschheit auf eine Offenbarung Gottes in allen den Geistern, die belebend und schöpferisch auf die Menschheit eingewirkt haben. Der einzige Kultus, der aus dem religiösen Zerfalle der letzten Zeit übrig blieb, ist der Kultus des Genius. Auf diesen Kultus des Genius — und das ist so unhegelsch wie möglich — baut nun Strauß das Bleibende im Christentum auf. Denn auch Jesus war ein Genius. Und zwar hat er den Begriff des Genius mehr in sich verwirklicht als alle anderen. Und

dann war er Genius in dem höchsten „Fach", der Religion. Sofern das Christentum als die vollkommenste Religion anerkannt ist, gebühren dem Stifter desselben die Erstlinge derjenigen Verehrung, die wir dem Genius darbringen.

Ob nicht aber innerhalb der religiösen Genies zwar bis jetzt Jesus die höchste Erscheinung, die wir kennen, es dennoch aber möglich bliebe, es käme in der Zukunft noch einmal Einer, der auch über ihn noch hinausginge? Diese Bedenklichkeit wird durch folgende Erwägung widerlegt.

In der Religion ergibt sich, wie man immer ihren Begriff in Worte fassen mag, als das Höchste diejenige Einheit des menschlichen Selbstbewußtseins mit dem Gottesbewußtsein, vermöge der das erstere in allen seinen Bewegungen sich rein von dem letzteren bestimmt, und dieses Bestimmtwerden durch das Göttliche zugleich als seine eigenste Selbstbestimmung weiß und empfindet. Ist nun in Jesus diese Einheit wirklich gewesen, hat er sie nicht nur mit Worten ausgesprochen, sondern sie auch in allen Lagen seines Lebens tatsächlich dargelegt: so ist in ihm innerhalb des religiösen Gebietes das Höchste erreicht, über das keine Zukunft hinausgehen kann. Freilich werden die Fortschritte auf anderen Gebieten des geistigen Lebens, vermöge des lebendigen Zusammenhangs aller menschlichen Geisteskräfte und Tätigkeiten, nicht ohne läuternde Rückwirkung auf die Religion sein. Nur daß alle diese späteren Läuterungen des Prinzips zu dessen erster Ausgestaltung sich als unendlich kleine Größen verhalten, und die Urheber jener Weiterbildungen nur Sandkörner reichen können zu dem ewigen Bau, zu dem Jesus den mächtigen Grundstein gelegt hat.

So kommt Strauß zu folgendem Resultat: *So wenig die Menschheit jemals ohne Religion sein wird, so wenig wird sie je ohne Christum sein. Und dieser Christus, sofern er unzertrennlich ist von der höchsten Gestaltung der Religion, ist ein historischer, kein mythischer, ein Individuum, kein bloßes Symbol.* Zu diesem geschichtlich persönlichen Christus gehört nur dasjenige aus seinem Leben, worin sich seine religiöse Vollendung darstellte: seine Reden, sein sittliches Handeln

und Dulden. Was mit der sittlichen Gesinnung Jesu nicht unmittelbar zusammenhängt, kann einen religiösen Wert nur durch symbolische Deutung gewinnen, die auf verschiedenen Entwicklungsstufen der Frömmigkeit und des Denkens verschieden ausfallen wird. Bleibt uns Christus, und bleibt er uns als das Höchste, was wir in religiöser Beziehung kennen und zu denken vermögen, als derjenige, ohne dessen Gegenwart im Gemüte keine vollkommene Frömmigkeit möglich ist: nun so bleibt uns in ihm doch wohl das Wesentliche des Christentums.

Man kann diese Ausführungen über das Bleibende im Christentum wohl den Ansatz zu einer Christologie nennen. Strauß will Jesus unter die Kategorie des religiösen Genius stellen, und damit ist sicherlich das individuelle Selbstbewußtsein Jesu näher bezeichnet, als mit den Hegelschen Kategorien, mit denen Strauß in der Schlußabhandlung des Lebens Jesu sich abquälte. Und vor allem: Strauß erkennt an, daß ohne Jesu Gegenwart im Gemüte keine vollkommene Frömmigkeit möglich sei. Das darf nie vergessen werden. Dieses Bekenntnis eines Strauß ist ein größerer Triumph Jesu, als wenn Tausende kleinerer Geister ihr „Herr! Herr!" rufen.

Strauß A und Strauß B stehen zu einander im Verhältnis eines Nein zum Ja. Wie ist dieser kolossale Wandel zu erklären? Die Ullmannsche und vielleicht die Neandersche Kritik seines Lebens Jesu mögen ihn veranlaßt haben, über die Persönlichkeit Jesu nachzudenken, wie sie auch aus seiner Zergliederung des evangelischen Lebensbildes hervorsteigt. Und bei dieser Arbeit hat dann Strauß seinen Hegel einmal gründlich vergessen und sich statt dessen in die Gestalt des historischen Jesus, wie er auch vor der schärfsten Kritik bestehen bleibt, versenkt. Was Strauß in diesem Aufsatz als Bleibendes im Christentum bietet, ist im Grunde genau das, was wir in der Schlußabhandlung des Lebens Jesu vermißten: eine Christologie, auf dem Selbstbewußtsein und der Persönlichkeit des historischen Jesus aufgebaut.

So können wir denn den Ausgangspunkt dieser Christologie

von Strauß B nur anerkennen, wenn vielleicht auch die Resultate noch etwas gering sind. Man mag die Wertung Jesu als eines religiösen Genius noch recht oberflächlich und dem Vollgehalt des christlichen Glaubens nicht entsprechend finden. Das aber wird man zugeben müssen, daß Strauß hier einen gänzlich anderen und weit aussichtsvolleren Anlauf zur Wertung der Bedeutung Jesu für die Frömmigkeit und damit zur Begründung einer Christologie nimmt, als in der Schlußabhandlung zum Leben Jesu, indem er hier versucht, die religiöse Persönlichkeit Jesu in ihrer Bedeutung für die Frömmigkeit zu werten. Dieser Weg von Strauß B wird überall da beschritten werden müssen, wo Strauß A überwunden werden soll. Wäre Strauß auf diesem Weg weitergegangen, so wäre er vielleicht von der Wertung Jesu als eines religiösen Genius allmählich zu der Würdigung Jesu als der persönlichen Selbstoffenbarung Gottes fortgeschritten, wie sie allein dem Selbstzeugnis Jesu nach Mth. 11, 27 und demgemäß dem christlichen Glauben entspricht. Daß er statt dessen wieder in die Bahnen des linken Hegelianismus, zu einer Christologie ohne Jesus zurückkehrte, hat er wohl hauptsächlich dem Haß und der heiligen Rücksichtslosigkeit seiner christlichen Brüder zu verdanken. Wie diese für Gott mit Unverstand eifernden Zionswächter die ihm angebotene Professur in Zürich durch persönliche Verdächtigungen und erlogene Behauptungen, durch gewaltige Predigten und durch Aufwiegelung des natürlich sehr sachverständigen Volkes ihm abspenstig zu machen verstanden, — diesen ganzen gemeinen Feldzug müssen wir hier natürlich übergehen. Ihn mag man bei Hausrath nachlesen. Kurz: die Züricher Regierung bekam Angst und beschloß Strauß zu pensionieren, noch ehe er sein Amt übernommen hatte. Glaube und Frömmigkeit hatten gesiegt. Dem Volke blieb die Religion erhalten. Strauß selbst spottet hierüber, die Züricher Frommen hätten sich so zart besorgt gezeigt, zu verhüten, daß seine literarische Muße durch kein ihm übertragenes Amt gestört werden möge. Wird man es ihm verübeln können, daß die niedrige Kampfesweise jener Frommen sein Gemüt verbitterte und auch dazu verhalf, daß seine dogmatischen Anschauungen aus dem irenischen Fahrwasser wieder

ins radikale verschlagen wurden, bis er schließlich beim Materialismus strandete?

IV.

Der erste Zeuge hierfür ist das Werk, das die Frucht seiner unfreiwilligen Muße wurde, „die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt" (1840). Der methodische Grundsatz, nach dem verfahren wird, ist der: die Kritik des Dogmas ist seine Geschichte. Es soll rein historisch gezeigt werden, wie die Geschichte die einzelnen Dogmen aufgelöst hat, bis jetzt der reale Kern, die philosophische Idee, zum Vorschein kommt. Im allgemeinen wird der Standpunkt der Schlußabhandlung eingehalten. Nur darin ist Strauß über ihn hinausgegangen, daß er inzwischen von Feuerbach gelernt hat, daß der Unterschied zwischen Religion und Philosophie nicht bloß in der Form liegt, wie Hegel will (Vorstellung—Begriff), sondern daß auch der Inhalt in der Religion ein anderer und zwar unvollkommenerer ist, als in der Philosophie. Denn die unvollkommenere Form (Hegel: Vorstellung; Feuerbach: Phantasie) trübt notwendigerweise auch den Inhalt und macht ihn zu einem anderen, unvollkommeneren. Jetzt spricht die Philosophie nicht nur mehr die Wahrheit der Religion in reiner Form aus. Sondern sie erhebt den halbwahren Inhalt der Religion aus der Form der Vorstellung zur vollen Wahrheit in die Form des Begriffs. Dieser Unterschied hat zwar große Konsequenzen für die praktische Schätzung der Religion, da jetzt nach Strauß dem Philosophen das System seiner philosophischen Ueberzeugungen ganz dieselbe Befriedigung gewährt, wie dem Gläubigen der Inbegriff christlicher Glaubenswahrheiten. Für die Straußsche Christologie hat er indes eigentlich überhaupt keine Konsequenzen. Denn ob ich den halbwahren Inhalt der Christologie aus der Form der Vorstellung zur vollen Wahrheit der Philosophie in die Form des Begriffs, oder den Wahrheitskern der Christologie aus der Form der Vorstellung in die Form des Begriffs erhebe, macht im Grunde keinen Unterschied, wenn doch in beiden Fällen der Wahrheitskern

derselbe und das spezifisch Religiöse aus diesem Wahrheitskern hinaus destilliert ist.

Es wird ganz in der Art der Schlußabhandlung des Lebens Jesu, nur viel ausführlicher, zunächst die biblische, dann die kirchliche Christologie, sowie die Geschichte ihrer Auflösung durch die Socinianer, Arminianer, Supranaturalisten und Rationalisten geboten. Dann wird die Schleiermachersche Christologie dargestellt und abgewiesen. Schließlich wendet sich Strauß zur spekulativen Christologie Hegels. Als ihre Vorläufer werden einige Gnostiker, einige griechische Kirchenlehrer und mittelalterliche Scholastiker, dann Spinoza, Kant, Jacobi, Fichte und Schelling genannt. Die spekulative Christologie Hegels, wie sie sich bei Marheineke, Daub und Rosenkranz darstellt, ist eine Rekonstruktion des kirchlichen Dogmas. Das Dogma vom Gottmenschen wird auf eine Idee bezogen, es ist die Idee von der Menschwerdung Gottes in der Menschheit. Ist alles Vernünftige wirklich, und ist die Einheit des Göttlichen und Menschlichen eine Vernunftidee, so kann sie auch nicht ein bloß subjektives Hirngespinst sein, sondern sie muß geschichtliche Wirklichkeit haben. Dieser Satz ist nach Strauß richtig und als das erlösende Wort in der ganzen Frage der Christologie zu betrachten. Aber er ist noch zweideutig: entweder wird die volle Wirklichkeit jener Idee in einer einzelnen Erscheinung, oder in aller Erscheinung von Ewigkeit her angesehen. Anfangs ist in der Hegelschen Schule auf dieses Dilemma hin noch nicht reflektiert. Dann haben sich Marheineke, Daub und Rosenkranz für die erste Möglichkeit entschieden und damit alles verdorben. Denn damit kommt man wieder auf den historisch-kritischen Boden, der keinen Abschluß der Vergleichung gestattet. Es bleibt immer die Möglichkeit, daß noch an einer zweiten Stelle die Menschwerdung Gottes stattfinde in gleicher Weise wie bei Jesus. Seit aber aus der Hegelschen Schule die Kritik des Lebens Jesu hervorging, hat man sich für die zweite Annahme zu entscheiden.

Da diese Christologie das Bewußtsein ausspricht, die echte Konsequenz der Hegelschen und überhaupt der modernen Philosophie in ihrer Entwicklung von Spinoza an, zu sein, so gibt

Strauß jetzt eine ausführliche Darstellung dieser echten Hegelschen Christologie.

Die Versöhnung des Geistes mit sich selbst, die absolute Geschichte, wird durch das Erscheinen Gottes in der Welt zur Anschauung und Gewißheit gebracht. Der einfache Inhalt dieser Versöhnung ist die Ineinssetzung der absoluten Wesenhaftigkeit, und der einzelnen menschlichen Subjektivität: ein einzelner Mensch ist Gott, und Gott ist ein einzelner Mensch. Hierin liegt, daß der Menschengeist an sich dem Begriff und Wesen nach wahrhafter Geist ist, und daher jedes einzelne Subjekt als Mensch die unendliche Bestimmung und Wichtigkeit hat, ein Zweck Gottes und mit Gott in Einheit zu sein. Diesen Begriff jedoch, der in dem einzelnen zunächst ein bloßes Ansich ist, hat er durch eigene Tätigkeit zu verwirklichen; dann erst ist er in sich freier, unendlicher Geist. In dieser Tätigkeit fühlt sich der Mensch dadurch gehindert, daß er sich in physischer Abhängigkeit findet. Er fällt von seinen geistigen Interessen ab durch seine Gebundenheit an die Natur. Insofern nun doch dem Menschen zum Bewußtsein kommen soll, was die Natur des Geistes ist, das Wesen Gottes in der ganzen Idee ihm offenbar werden soll, so muß diese Form der Endlichkeit auch vorkommen: Gott erscheint als einzelne Person, an welche Unmittelbarkeit sich alle physische Bedürftigkeit anknüpft. Daß das Wissen des Selbstbewußtseins als des absoluten Wesens zunächst in dieser unangemessenen Form auftritt, hat seinen Grund darin, daß jenes Wissen hervorgebracht werden sollte nicht für den Standpunkt philosophischer Spekulation, sondern in der Form der Gewißheit für alle Menschen. Daraus folgt nicht, daß es ein Individuum gegeben haben müsse, das sich selbst als den gegenwärtigen Gott, sein Selbstbewußtsein als das der absoluten Substanz wußte, sondern immer nur, daß es bei diesem Wendepunkt der Religionsgeschichte der Glaube der Welt ist, daß der Geist als ein Selbstbewußtsein, d. h. als ein wirklicher Mensch, da ist. Wenn die Menschheit in ihrer Entwicklung zur Produktion dieses Bewußtseins reif geworden ist, so äußert sich diese Reife als die schlechthinige Geneigtheit der Welt, in irgend einer ausgezeichneten Persönlichkeit jene Einheit des Göttlichen und Mensch-

lichen als verwirklicht vorauszusetzen.

Doch in der unangemessenen Form, in welcher das religiöse Bewußtsein das Wissen des Selbstbewußtseins als des absoluten Geistes zuerst hat, bleibt dieser Inhalt nicht stecken; vielmehr ist er selbst der Trieb, welcher die beengende Schale zersprengt. Diese letzte Scheidewand fällt, und das Selbstbewußtsein verlegt seine Einheit mit dem absoluten Wesen nicht mehr aus sich hinaus in ein vor Jahrhunderten irgendwo dagewesenes Individuum, sondern erkennt und genießt sie als eine in allem wahrhaft menschlichen Denken und Tun sich vollziehende.

Der historische Jesus hat in diesem System also nur die Stelle, daß, als die Menschheit in ihrer Entwicklung zur Produktion des Bewußtseins ihrer Gottmenschheit reif geworden ist, es in ihm zum ersten Male subjektiv angeeignet wird.

Wenn Strauß am Schlusse der Christologie die Ueberzeugung ausspricht, daß, um die Christologie über den Standpunkt seiner Schlußabhandlung zum Leben Jesu hinauszuführen, noch das erste verständige Wort vorzubringen sei, so vergißt er, daß er dieses erste verständige Wort selbst bereits vorgebracht hat, nämlich in dem Aufsatz „Vergängliches und Bleibendes im Christentum.“ Zwei Seelen kämpfen in seiner Brust, die eine heißt Hegel, die andere heißt der historische Jesus von Nazareth. Darin werden wir Strauß Recht geben müssen, daß er die letzten Konsequenzen des Hegelschen Systems und der spekulativen Philosophie überhaupt gezogen hat. Darin aber, daß dieser Weg zur völligen Ignorierung des historischen Jesus führt, zeigt sich, daß er für die Dogmatik falsch ist, daß sie einen ganz neuen Weg gehen muß. An ihren Früchten wird die Methode erkannt. Die Dogmatik darf nicht — das ist bei Strauß der methodische Fehler — nach irgend einer, sei es Hegelschen, sei es anderen, philosophischen Erkenntnistheorie verfahren, sondern muß sich eine eigene religiöse Erkenntnistheorie ausbilden. Sonst verliert sie ihren natürlichen Nährboden, die Geschichte und die religiöse Erfahrung. Die Zusammengehörigkeit dieser beiden Größen, das ist der oberste Grundsatz einer rechten religiösen Erkenntnistheorie. Sie dreht den Satz Fichtes um: Nicht das Metaphysische macht

selig, sondern das Historische; denn in der Geschichte offenbart sich Gott. Sie bekennt sich zu dem Satze von Lipsius, den er einmal gegenüber dem oben erwähnten Lessingschen Worte ausspricht: „Die ewige Objektivität des göttlichen Heils- und Gnadenwillens ist für uns nur als geschichtliche Objektivität offenbart. Im geschichtlichen Menschenleben gibt Gott den Menschen sich kund in geschichtlichen Tatsachen und Ereignissen, in denen der Mensch der Gegenwart Gottes inne und seiner gnädigen Führungen gewiß wird. Nur diejenigen inneren Erlebnisse, welche im lebendigen Zusammenhange stehen mit den geschichtlichen Tatsachen im gemeinsamen Leben, können sich als echte religiöse Erfahrungen beglaubigen."

Gründet sich die Dogmatik nicht auf eine eigene religiöse Erkenntnistheorie, sondern lebt sie von den jedesmal herrschenden philosophischen Systemen, so läuft sie Gefahr, zusammen mit ihnen immer von neuem umgeworfen zu werden, wie dies Strauß späterhin selbst hat erfahren müssen. Darum muß die Dogmatik, wie schon Schleiermacher forderte, von der Herrschaft der Philosophie frei gemacht und auf den Boden der geschichtlichen Tatsache Jesus, die der Glaube als Heilstatsache wertet, gestellt werden. Hier allein vermag sie fest zu stehen. Philosophie und Dogmatik haben auf eigenen Gebieten und nach eigenen Erkenntnistheorien und Methoden zu arbeiten. Die Philosophie mag das Ewige in der Idee finden, die Religion findet das Ewige nur in der aus der Geschichte genährten religiösen Erfahrung. Geschieht diese Trennung nicht, so vollzieht die Philosophie am Dogma, d. h. auf einem Gebiet, auf dem sie nicht kompetent ist, einen dialektischen Vernichtungsprozeß, wie er in der Straußschen Glaubenslehre vollzogen ist.

V.

Nach 5 Jahren einer unglücklichen Ehe beginnt für Strauß ein heimatloses Wanderleben, während dessen er sich mit politischen und biographischen Arbeiten beschäftigte. Erst 1864 kehrt er zur Theologie zurück in dem „Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet", in dem er seine kritische Bearbeitung des Lebens

Jesu den Gebildeten vermitteln will. In einer Schlußbetrachtung bekennt er sich zu einer (unklaren) spekulativen Christologie, in der ihm der „ideale Christus" das ewig sich wandelnde sittliche Menschheitsideal ist, an dessen Herausbildung der historische Jesus mitgearbeitet hat.

Von weiteren theologischen Arbeiten ist zu nennen die Schrift „der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte" (1865), eine Kritik der im Druck erschienenen Vorlesungen Schleiermachers über das Leben Jesu. Strauß erkennt hier mit Recht als das Bestreben der gesamten Lebensarbeit Schleiermachers, nachzuweisen, daß Jesus einerseits historisch weiter nichts als wahrer Mensch gewesen sei und andererseits doch Gegenstand des Glaubens sein könne. Diese Meinung Schleiermachers zu bekämpfen erklärt Strauß für seine wichtigste Lebensaufgabe. Daneben aber findet sich folgender Satz: „Sobald wir uns das Herz fassen, Jesum wirklich in die Reihen der Menschheit zu stellen, wird ihm unmöglich unsere Verehrung, unmöglich unsere Liebe fehlen können." Wie Strauß diesen Satz, der so Schleiermachersch wie möglich ist, mit seinem Urteil über Schleiermachers Lebensarbeit und über seine eigene Lebensaufgabe hat vereinen können, bleibt sein Geheimnis. Uns will es heute selbstverständlich erscheinen, daß Liebe zu Jesus und Glaube an Jesus nur zwei Stationen auf einer Linie sind.

In demselben Jahre 1865 erschien eine Streitschrift wider die Halbheit des Schenkelschen Charakterbildes Jesu und wider die Orthodoxie Hengstenbergs, „die Halben und die Ganzen", die an Schärfe und an persönlichen Verdächtigungen besonders gegen Schenkel nichts zu wünschen übrig läßt.

Das Ende des Weges vom religionslosen Idealismus bis zum Materialismus hat Strauß in der Schrift „der alte und der neue Glaube" (1872) erreicht, seinem „Bekenntnis" „an der Schwelle des Greisenalters," zu dem ihn wohl seine Verbitterung geführt hatte. Die erste Frage: „Sind wir noch Christen?" wird sehr bestimmt negiert, und zwar deshalb, weil Strauß die Frage so versteht: „Stehen wir noch auf dem Boden des Apostolikums?" Hätte er die Frage so formuliert: „Sind wir noch Jünger Jesu?", dann hätte er vielleicht eine andere Antwort geben können. Die

zweite Frage: „Haben wir noch Religion?“ ist mit Nein zu beantworten, wenn Religion das Verhältnis zu Gott, mit Ja, wenn Religion das Verhältnis zum Universum ist. Die dritte Frage: „Wie begreifen wir die Welt?“ wird vom Standpunkt des Materialismus, die Frage: „Wie ordnen wir unser Leben?“ vom Standpunkte des Gattungsegoismus beantwortet.

Am 7. Februar 1874 starb Strauß in seinem Geburtsort Ludwigsburg. Unter sein Leben können wir schreiben: „O wenn die Allweisen und die Ueberfrommen nicht wären! Der Allweise Hegel raubte mir Jesus. Die Ueberfrommen raubten mir meine schönen Ideale. So wurde ich Materialist“.

Die evangelische Dogmatik aber mag an dem Ausgange, den dieser glänzende Geist genommen hat, Eins lernen: eine Christologie, die nicht auf dem historischen Jesus erbaut wird, ist auf Sand gebaut; jeder Sturm des Materialismus vermag sie umzustoßen.



Die allgemeinen Tendenzen und die religiösen Triebkräfte in der Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts.

Ein Vortrag von

Karl Sell.

Das Thema zu diesem Vortrage, den ich ohne besondere Aufforderung niemals zu halten mich unterwunden haben würde, ist mir gestellt worden durch die Chemnitzer kirchliche Konferenz in diesem Frühjahr.

Dieser Auftrag schloß, da wir eine allgemein anerkannte Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts nicht besitzen und es keine sicher festgestellte Methode ihrer Behandlung gibt, zunächst in sich die präliminare Aufgabe einer methodischen Erörterung über das, was wir etwa das Prinzip des Christentums nennen können und was demnach das eigentliche Subjekt seiner Geschichte allein sein kann.

Die Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts kann nicht behandelt werden als die Geschichte nur der Kirche als Institution, auch nicht als Geschichte aller der Personen, die das Christentum angenommen haben, der „Christenheit", auch nicht als Geschichte der „christlichen Religion", denn das Christentum ist ja weit mehr als nur eine „Religion", sondern, so wie ich sie glaube fassen zu müssen, am richtigsten als die Geschichte des „christlichen Prinzips". Dieses aber läßt sich m. E. in einer solchen Gestalt formulieren, daß alle die unermeßlich vielen Einzelerscheinungen darin befaßt sind, die dem geschichtlichen Auftreten einer neuen Religions-

gemeinde innerhalb des palästinensischen Judentums des ersten Jahrhunderts entsprungen sind. Richtig definiert, schließt dieses Prinzip sowohl das allgemeine religiöse Element in sich, wie das sittliche Element, die beide im Christentum, und nur in ihm, gleich lebendig sind, wie auch das konkret persönliche Element, das als Eindruck, der von einer übergewaltigen Persönlichkeit ausging, allein der neuen Offenbarung ihre schöpferische Kraft gegeben hat.

Daß es sich auch in der Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts wesentlich um Entwicklungen dieses Prinzips handelt, um sehr verschiedenartige Entwicklungen, aber doch um solche, die in der Wurzel wenigstens zusammenhängen mit dem wundervollen neuen Religionsdatum des ersten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung, das muß sich nun zeigen. Durchführbar aber scheint mir dieser Nachweis nur dann, wenn man aufs schärfste auseinander hält erstens die politisch nationalen Zusammenhänge, die sozusagen den Körper dieser ganzen Geschichte liefern, zweitens die wichtigsten geistigen Strömungen, die das Jahrhundert durchziehen, also den Wechsel der sogenannten Weltanschauungen, und dann drittens die auf solchem Hintergrund erst vollkommen verständlichen spezifisch religiösen und kirchlichen Triebkräfte analysiert.

Halten wir uns nicht auf bei allgemeinen Betrachtungen über die kirchliche Bedeutung des 19. Jahrhunderts! Man hat es als das größte „Missionsjahrhundert" bezeichnet, weil die zahlenmäßige Ausbreitung des Christentums in den Ländern der Heidenwelt und ebenso das zahlenmäßige absolute Wachstum der Christenheit in dieser Zeit alle früheren Jahrhunderte übertrifft, sofern es nämlich gelungen ist, an allen Punkten der Heidenwelt bei Naturvölkern so gut, wie bei alten Kulturvölkern, zahlreiche und blühende Gemeinden, ja nationale christliche Kirchen zu gründen.

Dieser Vorgang aber muß wohl richtiger bezeichnet werden als ein Anfang von „Christianisierung" aller Naturvölker der Erde wie der großen ostasiatischen Kulturvölker, denn das für die Zukunft wichtigste ist hiebei die sauerteigartige Durchdringung auch der Kulturnationen des Ostens mit gewissen christlichen Ideen.

Wie sich anfänglich wesentlich auf diesem Wege der Assimilation das Christentum als Kirche ausgebreitet hat, so ist bei

dem immer engeren wirtschaftlichen Wechselverkehr der Weltvölker untereinander darauf das größere Gewicht zu legen, als auf die „Verkirchlichung" ehemals wilder oder halbwilder Eingeborenen.

Die andere Frage ist die nach dem Verhältnisse des 19. Jahrhunderts in kirchlicher Beziehung zur Reformationszeit, mit der es doch in einer innern Verbindung steht. Wir werden sie nachher nochmals streifen. Hier ist zu sagen, daß etwas fundamental Neues zu der im 16. Jahrhundert beginnenden Bewegung seither nicht hinzugekommen ist. Wohl aber mag gesagt werden, daß mit dem 19. Jahrhundert die spezifisch „europäische Geschichte des Christentums" ihren Abschluß gefunden hat. Im neu begonnenen Jahrhundert werden sich die Rückwirkungen der bis dahin durchaus von Europa beeinflußten, nun aber immer selbständiger sich entwickelnden außereuropäischen christlichen und nichtchristlichen Kulturländer bemerklich machen. Und dabei wird es sich fragen, ob der Schwerpunkt der Christenheit, wie es seit der Christianisierung der Germanen gewesen ist, Europa bleiben wird.

Noch immer gibt es eine Betrachtung der Kirchengeschichte und der christlichen Religionsgeschichte, die gewiß einen poetischen Reiz hat und hoch erbaulich wirken kann, wenn sie mit Geschick durchgeführt wird, wonach diese ganze Geschichte, wie sie sich auf Erden begeben hat, eigentlich ein Gedicht des heiligen Geistes, ein Werk göttlicher Kräfte, die unter den Menschen wirken, also im eigentlichsten Sinne eine historia sacra sein soll.

Wollte der Historiker dieser Betrachtung ausschließlich folgen, so müßte er auf die Ermittelung alles dessen verzichten, was die menschliche Geschichte ausmacht. Umgekehrt, wenn er nach der menschlichen Seite der Geschichtsdinge ausschließlich fragt, so kann er von dieser Ansicht des Glaubens keinen anderen Gebrauch machen, als einen solchen, der doch auch die strengste Erforschung des Kausalzusammenhanges einschließt. Menschliches Geistesleben mag unserem Glauben nach von göttlichen Kräften bewegt sein, dasjenige, was wir allein erforschen und begreifen können, wenn wir es auch nicht zu erklären brauchen, sind diese Bewegungen der Menschen selbst. Es kann also nicht etwa die Gottheit selbst in der Geschichte des Christentums als das eigentliche Subjekt, als

der Träger der Entwicklung angesehen werden. Was also? die Kirche? die Christenheit? die christliche Menschheit?

Die Kirche als Institution kann es nicht sein. Denn es gibt unendlich viel Christliches, was nicht mehr zur „Kirche“ gehört. Weder Kant noch Goethe, weder Hegel noch Kierkegaard, weder Bismarck noch General Booth haben sich sonderlich zur „Kirche“ gehalten, und doch sind sie für das Wachstum des Christentums im 19. Jahrhundert von erheblicher Bedeutung gewesen. Andererseits das Kollektivum, das wir die „Christenheit“ nennen, oder gar die „christliche Menschheit“, deren Geschichte enthielte so vieles, was mit dem „Christentum“ doch in nur ganz äußerlichem Zusammenhange steht, daß hiermit das Subjekt unserer Geschichte viel zu umfassend benannt würde.

Von der Geschichte des „christlichen Prinzips“, seiner Entstehung und Entwicklung, seiner Auswirkung und seinen Modifikationen muß man ebenso gut sprechen können, wie von der Geschichte des Prinzips der exakten Naturwissenschaften oder des Freihandels oder von den leitenden Gedanken der Menschenrechte oder des Sozialismus. Diese Geschichte selbst ist im Grunde ja auch nur eine Geschichte lebendiger Menschen, aber ihre Geschichte nach einer besonderen Seite hin, nämlich die Geschichte der Kraft und des Geistes, die diese Menschen an eben dieses Prinzip gewendet haben.

Die oben geforderte Formulierung des Prinzips des Christentums hat dieses auszusprechen als die höchste Entwickelung jenes zugleich volkstümlichen und sittlichen Monotheismus, die sich im Volke Israel vollzogen hat unter dem übergewaltigen Eindruck, den die Persönlichkeit Jesu von Nazareth ausgeübt hat zur Herausbildung eines neuen Trachtens nach religiöser Seligkeit, oder Gottesgemeinschaft, nach religiöser Heiligkeit oder Gottinnigkeit des Fühlens und Handelns, nach sittlicher Vollkommenheit im Sinne einer wahrhaftigen Menschenliebe. Sie bedürfte wohl zu ihrem vollen Erweise einer ausführlichen Begründung an dem gesamten Stoffe der christlichen Religionsgeschichte. Da wäre der Ort, um nachzuweisen, wie diese verschiedenen Richtungen meist successiv, seltener simultan auf-

getreten sind, wie aber in den eigentlichen Knotenpunkten der Entwicklung des Christentums, so beim Auftreten der Bettelorden, so in der Reformationszeit alle drei zusammen gewirkt haben zur Herbeiführung eines religiös-sittlichen Fortschrittes in der Christenheit. Diese Aufgabe, wie ich sie auffassen muß, wäre noch nicht erledigt mit der in unsern Lehrbüchern hergebrachten Registratur und Rubrizierung aller einzelnen dogmatischen, kirchenpolitischen und statistischen Veränderungen im Gebiete einzelner Konfessionen, Kirchen und auch Nationen, oder in der Aufzählung der Kämpfe der verschiedenen Parteien und Richtungen unter einander und ihrer Erfolge. Denn eine derartige Schilderung die doch nur der Oberflächenbewegung der christlichen Menschheit gälte, ließe ja noch nichts erkennen von den eigentlichen in der Tiefe treibenden Kräften, die bei einer Angelegenheit, wie die Religion es ist, doch sowohl über einzelne wie über die Massen zu Zeiten die höchste Gewalt ausüben und die noch in etwas ganz anderem liegen müssen, als in dem zufälligen Aufeinanderprallen geistlicher und auch weltlicher Interessen.

Auch die heute vorliegende, auf das 19. Jahrhundert begrenzte Aufgabe ist nur zu lösen mittels einer streng analytischen Betrachtung, bei der eine ganz allgemeine Bekanntschaft mit den wichtigsten äußeren Ereignissen im Gebiete des Kampfes der Konfessionen, der sozialen Umschichtung der Nationen, der geistigen Bewegungen in ihrem Denken, vorausgesetzt werden muß, so daß es genügt, jeweils den religiösen und kirchlichen Dingen den Ort anzuweisen, an dem sie in die national-politischen Zusammenhänge eingreifen.

I.

Das neunzehnte Jahrhundert ist zweifellos ein vorwiegend im engeren Sinne des Wortes nicht religiös zu nennendes Jahrhundert. Es hatte zum letztenmal, und auch da nur kurze Zeit, die Religion eine Führerrolle in der Geschichte gehabt im Reformationsjahrhundert. Seitdem traten andere Mächte in den Vordergrund, die Politik, dann der Kampf der Nationen, schließlich die Industrie, die Technik und das wirtschaftliche Interesse.

Der Moment der Geschichte, wo sich das alles mit einander verbindet, unter dem Uebergewicht der Politik, ist die französische Revolution. Mit ihr beginnt eigentlich schon das neunzehnte Jahrhundert. Und dessen erster für alles folgende grundlegende Zeitraum ist die Epoche der Revolutionskriege und der Freiheitskämpfe von 1789—1817.

In der Geschichte der Revolution verflicht sich eine innere sozial-politische Umwälzung von größter prinzipieller Tragweite in Frankreich mit dem politischen Antagonismus derjenigen westlichen und östlichen europäischen Größmächte, die seither die europäische Geschichte beherrscht hatten. Weit über den ursprünglichen Anlaß hinaus, nämlich die bourbonische, den Staat zu Grunde richtende klerikal-feudale Zentralisation, wurde mit dem Prinzip der „Menschenrechte“ der Revolution die Bedeutung eines neuen welterlösenden politischen Evangeliums aufgeprägt. Und so wurde der Kampf um sie, der schließlich ganz Europa in seine Kreise zog, geradezu ein Kampf um die mittelalterliche Theokratie, nämlich wider eine angeblich von Gott gestiftete Ordnung von Staat und der Gesellschaft; es ist das jene Weltordnung, die in Europa mit Karl dem Großen, ja mit Chlodwig begründet worden war, und an der auch die Reformation nichts wesentliches geändert hatte.

Da war es selbstverständlich, daß der zweite Stoß der Revolution, nach dem Umsturz des fürstlichen Absolutismus sich gegen die katholische Kirche in ihrer Abhängigkeit vom Papst richtete und daß im Verlauf der Revolutionskriege die weltliche Herrschaft des Papstes zu Grunde ging. Das dritte Opfer der Revolution ward das längst zur leblosen Ruine gewordene „heilige römische Reich deutscher Nation“. Es erlag infolge des Kampfes, den das alte monarchisch-feudale Europa anhub für das Prinzip der in Ludwig XVI. gleichsam verkörperten „Legitimität“. Man schlug sich also für die Solidarität des christlich monarchischen Europa gegen die Demokratie. Und diese Solidarität wieder verhalf dem Kampf zu seiner gigantischen Größe, sobald die Fahne der Revolution ergriffen wurde von dem General Bonaparte. Mit völlig klarem Bewußtsein hatte er sein Geschick geknüpft an den

Gedanken, der Vorkämpfer der Revolution für die ganze Menschheit und gegen das Mittelalter zu werden.

Aber Charakter und Verhältnisse, die ihn verhinderten, ein Washington zu werden, ließen ihn nur als den gewaltigsten aller italienischen Condottieri einen künstlichen Weltstaat gründen, lediglich auf Zweckmäßigkeit und Vernunft. Und damit rief er gegen sich in die Waffen alle jene lebendigen neuen Mächte, die seit dem Mittelalter herangewachsen waren: die Nationalgeister, den Idealismus religiös gestimmter Opferwilligkeit, die mächtigsten selbstbewußten, nationalen Kriegs- und Staatsmänner.

Sein nirgends über das Niveau der Aufklärung sich erhebendes Denken ließ ihn das übersehen, was die Reformationszeit Neues geschaffen hatte, die konfessionell bestimmten Nationalitäten: das feurig katholische Spanien, das protestantische England und Schottland, das protestantische Norddeutschland, das orthodoxe Rußland. Diese Kräfte behielten den Sieg. Das Vernunftreich des militärischen Absolutismus brach zusammen. —

So wenig im Zeitalter der Reformation die Reformation gesiegt hatte, so wenig siegte jetzt die Revolution. Aber während sich in der Reformationszeit schließlich doch gerade die Institution behauptete auch im Gebiete des Protestantismus, der der ursprüngliche Befreiungskampf gegolten hatte als einer Institution: die Kirche, und während sich dagegen nicht als das kräftigste behauptete das, was zuerst am hellsten aufgeflammt war: der subjektive Glaube der Nationen, so trugen nun über die Revolution den Sieg davon die lebendigen irrationellen Kräfte eine neuen Zeit.

Denn die Ideen des 18. Jahrhunderts: Aufklärung, Humanität, Kosmopolitismus, Vernunftherrschaft hatten sich im Kampfe überwiegend auf die Seite des Unterdrückers gestellt, gegen ihn hatten sich die Motive erhoben, die am kräftigsten gerade in dem zuvor vom Rationalismus am gründlichsten bearbeiteten germanischen und protestantischen Europa erwachten, die Motive des nationalen Glaubens, der nationalen Unabhängigkeit in Verbindung mit Vaterlandsliebe, Freiheitsdrang und religiös-künstlerischem Enthusiasmus. In allen den Völkern, die gegen Napoleon aufstanden,

nahm die Vaterlandsliebe religiöse Farbe an, die Religion patriotische Farbe. Religiös wurde die Welt, nicht konfessionell. Erst im neunzehnten Jahrhundert kann man sprechen von einem germanischen „Christentum", das Christentum ist, aber nicht mehr konfessionell. —

Die zwischen den Jahren 1817—1840 herrschende „Restauration", die genau um das Jahr 1830 ihren Höhepunkt erreicht hatte, allseits aber auch grimmig bekämpft worden war, die versuchte Wiederherstellung aller Verhältnisse des alten régime und der alten Kirche, war im Grunde die natürlichste Sache von der Welt. Sie war die Fortsetzung des Kampfes eben der von der Revolution geweckten Kräfte gegen die Revolution; aber diese Kräfte, wie antirevolutionär sie auch sein mochten, sie wollten doch im Innersten nichts weniger als eine „Restauration", sondern vielmehr einen Fortschritt, aber nach einer anderen Richtung wie die Revolution. Ihre treibenden Ideen (nicht in aller Restaurationspolitik lebten Ideen, so nicht in dem berüchtigten System der Polizeiwillkür des Fürsten Metternich] und dem brutalen Säbelregiment Nikolaus I.) waren die der „Romantik". Im großen und ganzen verhielt es sich dabei so, daß in dieser Restaurationszeit die romanischen Länder die der bloß mechanischen gewaltsamen Wiederherstellung des Alten wurden. So kam es zur Wiederaufrichtung der politischen Papstherrschaft und des Kirchenstaates, zu den ultraroyalistischen Gegenrevolutionen in Spanien und Neapel, den heftigen Versuchen einer ultramontan-legitimistischen Rückbildung der französischen Verfassung, während die Ideen einer mehr oder weniger romantisch gefärbten Reform in Deutschland und in England sich verbreiteten. Nur Oesterreich und Rußland seit 1826 wurden von keinerlei Reformbestrebungen berührt. Auch das größte Nachspiel des Befreiungskampfes, die Erhebung der Hellenen für ihren Glauben und für die Freiheit vom türkischen Joch verdankt ihren nur teilweisen Erfolg der wesentlich romantisch gearteten philhellenischen Stimmung. —

In dieser Zeit wurde die „Aufklärung" so gut wie völlig überwunden in der damals führenden gelehrten Schicht der deutschen Nation — nicht im Bürgertum! — überwunden durch eine neue

„Weltanschauung". Als deren höchste Eigentümlichkeit kann bezeichnet werden die Verbindung von philosophischer „Spekulation", von individualisierender Geschichtsforschung und von mehr nachschaffender als schöpferischer Poesie. Hand in Hand damit ging aber eine tiefe religiöse Bewegung unter den Gebildeten, überall im Anschluß an die neue ästhetisch gerichtete Weltanschauung. Ihr allereigentümlichster Zug war das Streben nach einer die Gegensätze der Konfessionen überwindenden Neugestaltung des Christentums. Im Kampfe dieser neuen Frömmigkeit gegen den „Rationalismus" gewannen in Deutschland die eigentlich nun erst sich bildenden protestantischen „Landeskirchen" im paritätischen Staat zum erstenmal eine von dem Staatswesen unabhängige behördliche Gestalt, was die äußere Folge davon war, daß infolge der Napoleonischen Durcheinanderwürfelung nun beinahe überall in Deutschland an die Stelle des Konfessionsstaats von 1648 die paritätische Mischung der Konfessionen eingetreten war, so daß Preußen den verhältnismäßig stärksten Zusatz von Katholiken, Bayern aber ganz protestantische Gebiete gewonnen hatte. Daß bei dem gewaltigen Aufschwung der von Deutschland ausgehenden kritisch-schöpferischen Geschichtswissenschaft, neben einer philosophischen Weltkonstruktion, die dem Christentum und dem Protestantismus den obersten Platz anwies, auch die Frage nach dem Ursprung des Christentums rein kritisch gestellt wurde (Strauß), war selbstverständlich. Und nicht minder selbstverständlich war es, daß dieser erste Versuch eines „kritischen" „Leben Jesu" unternommen wurde noch nicht unter vorherrschend historischen Gesichtspunkten, sondern unter dogmatischen Gesichtspunkten. Mittlerweile drang die weitaus wichtigste politische Reformbewegung durch in England, und dort entband sie auch den durch und durch romantischen kirchlichen Restaurationsversuch des „Anglokatholizismus", der nichts Geringeres bezweckte, als die englische Kirche loszureißen vom Prinzip des Protestantismus, um sie dafür als die „wahre katholische Kirche" hinzustellen, in der sogenannten Oxforder Bewegung.

Die entscheidende Wendung aller Nationalgeister gegen die „Restauration", aber auch gegen staatliches Kirchenregiment hebt an

mit der Julirevolution 1830, mit der geglückten „belgischen", der mißglückten „polnischen" Revolution. Dieses Zeitalter, auch das muß gesagt werden, das Zeitalter der vorwiegend philosophischen Geschichtswissenschaft, der ästhetischen Naturwissenschaft (A. v. Humboldt), in dem doch bereits die eigentlich genialen Schöpfer der neuen „exakten" Methode auftreten: J. Müller, Liebig, Wöhler, Schwann u. a. — es ist zugleich das der absoluten Gipfelung der Musik in Deutschand im Werke Beethovens. So sind die Jahre 1817—1840, was die geistige Fruchtbarkeit betrifft in Frankreich, Deutschland, England die reichste Zeit des Jahrhunderts, die in Deutschland eben darum am reichsten war, weil der gebildete Teil der Nation vom politischen Leben mit Gewalt zurückgehalten wurde. — Es ist für dieses Deutschland auch charakteristisch, daß die tiefste freiheitliche Massenbewegung jener Zeit der Aufstand einer katholischen politischen Volkspartei in Preußen, im sogenannten Kölner Bischofsstreit 1837, gegen die patriarchalisch-bureaukratische Regierung war.

Mit dem Jahre 1840, dem Regierungsantritt Friedrich Wilhems IV. von Preußen, beginnt eine neue Periode mindestens deutscher politisch-kirchlicher Entwicklung, denn es zeigt sich von jetzt an die Unüberwindlichkeit der nationalen und liberalen Strömungen in ganz Europa. Sie in Deutschland zum Durchbruch zu bringen war die ungewollte Frucht der romantischen Staats- und Kirchenpolitik des neuen Königs.

Ebenso aber schwollen sie zum alles fortreißenden Strome an in dem durch österreichische und bourbonische Fremdherrschaft in politischer Uneinigkeit gehaltenen Italien. So bilden die Jahre von 1846 bis 1870 die eigentliche zweite europäische Revolutionsepoche. Sie sind die Zeit der großen Staatsmänner, Heerführer und Revolutionäre. —

England hat in der nach außen hin so kriegerischen Aera der Königin Victoria, 1837—1901, die nach innen eine Regierung fortgesetzter politisch-sozialer Reformen war, seine unbedingte wirtschaftliche Weltmacht begründet. Und diese wirtschaftliche Weltmacht, mit der unausgesetzten Steigerung des Weltverkehrs, hatte zugleich die Bedeutung, die Engländer, unbeabsichtigterweise, zum

Weltmissionsvolk zu machen, da alle seine überseeischen Kriege regelmäßig auch die Erschließung jener Lande für Mission zur Folge haben. Es handelt sich in der Revolutionsära um die mißglückte französische, deutsch-österreichische, schleswigholsteinische, italienische, polnische (1863), um die erfolgreiche schweizerische (1847), italienische (1859—61), deutsche (1864—66). Zwischen beiden Epochen steht, wie vom Schicksal zum Testamentsvollstrecker des Nationalitätsprinzips bestimmt, das zweite Kaiserreich Napoleons III. (1852—70), das der Monarchie in Frankreich ein Ende bereitete, der nationalen Monarchie im geeinigten Italien und Deutschland ans Licht verhalf. Zugleich zeigen sich zwei neue revolutionäre Mächte, die unter den wirtschaftlichen und geistigen Entwickelungen mit Notwendigkeit emporwachsen mußten.

Diese sind der Sozialismus, der zuerst in der Chartistenbewegung in England und in der Februarrevolution in Frankreich revolutionär auftrat, und das zur Herausforderung der ganzen liberalen Staats- und Gesellschaftsordnung zum Kampfe bereite Papsttum, (mit der Encyclica Quanta cura und dem Syllabus errorum 1864 und dem Unfehlbarkeitsdogma 1870). Die Religion hatte unter der Vorherrschaft nationaler und liberaler Ideen sich überall im Sinne größerer Freiheit entwickelt im Gesamtgebiet des Protestantismus. Es ist für ihn die Zeit der Begründung größerer oder kleinerer protestantischer, vom Staate freier Kirchen in Schottland, im Waadtland, in Neufchâtel, Genf, Frankreich, bei den italienischen Waldensern, die Zeit einer dogmatisch- prinzipiell völlig freien wissenschaftlichen Theologie zunächst in Deutschland, in der „Tübinger Schule", die Zeit endlich des engen Bundes des deutschen Protestantismus mit der nationalpolitischen Einheitsbewegung und andererseits eines romantisch enthusiastischen Katholizismus in Italien mit der gleichen Bewegung. Auch die Grundlagen einer protestantischen Kirchen- und Gemeindeverfassung in relativer Unabhängigkeit vom Staat sind in dieser Zeit gelegt worden.

Die Zeit nach 1871 konnte denen, die sie mit erlebten, als die Epoche der Verwirklichung alles dessen erscheinen, was in der ersten und zweiten Revolutionsepoche begründet ward. Das

Deutsche Reich erreichte zur Zeit des Friedens von San Stefano 1878 und des Berliner Kongresses den Gipfel seiner europäischen Machtstellung; unter den heftigsten inneren Kämpfen hatte sich der deutsche Bundesstaat und der italienische Einheitsstaat konsolidiert. Beinahe mathematisch genau endigte mit dem Sturze Bismarcks (1890) das mit der Revolution 1789 beginnende Jahrhundert. Doch haben sich in der Folgezeit noch so viel neue geistige, politische, soziale und wirtschaftliche Umgestaltungen angebahnt, die gleichwohl mit dem Vorangegangenen organisch zusammenhängen, daß man die Jahre von 1871 bis 1900 als letzten Zeitraum des Jahrhunderts ansehen muß. Es steht, wenn man absieht von den Unabhängigkeitskämpfen der christlichen Balkanvölker und von den großen Kämpfen, die Rußland führte zur Ausbreitung eines asiatischen Reiches vom Bosporus bis zum stillen Ozean, durchaus unter dem beherrschenden Einfluß von zwei neuen Ideen, nämlich des Darwinismus und des Sozialismus, sowie eines neuen Wettbewerbs der Nationen, nicht zum letzten unterm Einfluß der Auseinandersetzung mit der geistigen Weltmacht des Papsttums. — Das hat für Religion und Kirche die Folge einer doppelten Verteidigungsstellung, einmal gegen Weltanschauungen, die der Religion feindselig oder allzu neutral erscheinen, wie im Protestantismus gegen eine Ueberspannung der Religion, die das kräftige nationale Leben bedroht. Andererseits aber zwingt die allgemeine Emanzipationsbewegung, die das ganze christliche Kulturgebiet durchzieht, die Religion als Christentum, in dessen Ideen schließlich doch einmal alle Emanzipationsbestrebungen bis hinunter zum Anarchismus irgendwie wurzeln, dazu, Stellung zu nehmen, d. h. auch die christliche Religion wird in den gewaltigen Umdenkungsprozeß hineingezogen, der die Folge ist von der absolut sieghaft vordringenden naturwissenschaftlichen Erforschung der Wirklichkeit der Dinge, die jetzt an die Stelle tritt der früher sogenannten „Weltanschauungen". Diese neue Welterfassung in Verbindung mit dem universellen Emanzipationsstreben begründet die sog. „moderne Kultur". Es kommt zu der bis jetzt gründlichsten Analyse der einzelnen Elemente, aus denen das so unendlich komplizierte historische Ganze „Christentum" besteht, und diese

schließt mit der Frage nach seiner Dauer, oder was dasselbe ist, nach seiner moralischen Kraft und Fruchtbarkeit.

Das ist der so zu sagen politische und soziale Untergrund, auf dem das eigentlich religiöse und kirchliche Leben des Jahrhunderts sich abspielt.

II.

Nunmehr ist die Aufmerksamkeit zu richten auf die wichtigsten geistigen Bewegungen des Jahrhunderts, auf die Strömungen des intellektuellen Lebens, oder auf die leitenden wissenschaftlichen und künstlerischen Ideen. Denn wenn auch Religion und Christentum keineswegs ausschließlich intellektueller Natur sind, sondern darum, weil die Wurzel aller Religion im Willen und in der Phantasie liegen, aufs engste verknüpft sind mit den praktischen, ja auch mit den technischen Interessen der Menschen, so hängt doch ihr Schicksal auf die Dauer ab von dem Verhältnisse zu den Wandlungen im Gebiete der Erkenntnis. Ein unterm Einfluß des Intellektualismus und Dogmatismus noch immer herschender Irrtum der Theologie besteht in der Gleichsetzung von Religion und Weltanschauung, während doch gerade nur die relative Unabhängigkeit des Christentums von der Weltanschauung überhaupt dem Christentum seine Dauer zu garantieren vermag. Doch ist diese Unabhängigkeit nur relativ, sie schließt keineswegs aus die stärkste Beeinflussung durch den Wechsel der Weltanschauung. Und der ist so stark wie möglich im 19. Jahrhundert. Man könnte ihn, oberflächlich sprechend, formulieren als den Kampf um die Metaphysik, oder vielleicht noch einfacher als den Kampf um das Vorherrschen von Geist oder Natur in dieser unserer Welt.

Er vollzieht sich, wenn wir auf seine einzelnen Phasen achten, in der Aufeinanderfolge von Idealismus, Rationalismus, Agnostizismus, Relativismus oder Symbolismus.

Bei der Erörterung hierüber kann es sich für uns nicht handeln um das einzelne dieser gewaltigen, das ganze Gebiet des Wissens umfassenden Gedankensysteme, sondern nur um die ihnen zu Grunde liegende Methode des Erkennens, um die Wurzeln

der Gegensätze im Denken. Der Kampf dieser Gegensätze dreht sich streng genommen nicht um das Uebernatürliche, wie man meistens sagt, sondern vielmehr nur um die Priorität des Geistes vor der Natur, um deren beider Rangverhältnis, was keineswegs ihr untrennbares Zusammensein ausschließt. Dieser Kampf ist erwacht im Zeitalter der Reformation. Aber er ist nicht eine Folge der Reformation. Denn die Reformation ist durchaus keine allgemeine geistige Freiheitsbewegung gewesen sondern nur eine religiöse Freiheitsforderung. Erst in ihrem Gefolge ist die Frage aufgeworfen worden, von der allein das moderne Denken datiert, die Frage nach der dem Menschen zugänglichen Wahrheit der Erkenntnis. Bis dahin bestand das, was man „Wahrheit" nannte, in dem Besitz göttlicher Garantien für göttliche Wirklichkeiten. Jetzt erhebt sich die Frage nach der Erkennbarkeit der irdischen Wirklichkeit. Aber die erste wissenschaftliche Antwort auf diese Frage wurde noch einmal gegeben in der seitherigen Weise eines sozusagen mittelalterlichen Denkens, das sich auf die doppelten Autoritäten der göttlichen Offenbarung und der menschlichen Vernunft stützt. Man fand nämlich die Erkennbarkeit der Wirklichkeit vollkommen genügend garantiert durch den Besitz der Vernunft. Ein siegesbewußter „Rationalismus" ist das Wesen der Aufklärungsperiode. Und in Kraft dieses Rationalismus war die Revolution aufgetreten mit der Unbedingtheit ihrer Forderungen. Da trat ihr etwas völlig Neues, nie Dagewesenes entgegen, was eine geistige Revolution von viel größerer Tiefe bedeutete, als der politisch-soziale Umsturz in Frankreich gewesen war, nämlich der kritische Idealismus der Vernunftkritik von Kant. Er war eine Revolution, denn er bestritt zuversichtlich die Absolutheit aller seitherigen und künftigen Erkenntnis. Er stürzte die Aufklärung für immer. Zugleich fand er aber die Garantie für die höchsten Werte, die Werte des sittlichen Lebens, gerade in den Grenzen der Vernunft und in der Einsicht in die notwendige Bedingtheit und Beschränktheit aller Erkenntnis! Daraus aber folgt unmittelbar, so setzte Fichte Kants Werk fort, daß das ganze Gebäude unserer Ideen eine Schöpfung unseres Geistes ist, keine freie Schöpfung, kein Luftgebilde, sondern ein notwendiges Erzeugnis unserer intellektuellen Organisation. Die Ideen

gewähren uns keine objektive Erkenntnis der Wirklichkeit der Dinge, sondern sie bilden den eisernen Bestand von praktischen Vernunftmaximen, nach denen wir zu handeln haben. Für Kant war die Anerkennung der Gültigkeit der höchsten Ideen Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, wie er selbst sagt, eine Sache des „moralischen Glaubens". Damit aber war die Religion überhaupt auf eine neue erkenntnistheoretische Basis gestellt. Sie beruhte jetzt auf der Selbstgewißheit des Geistes einerseits, auf dem Respekt vor der Wirklichkeit der natürlichen Dinge andererseits. Sie bestand in einem Willensentschluß. Zusammen mit dieser neuen Form der Metaphysik — denn eine Metaphysik war doch auch die „Transzendentalphilosophie"! — traf nun der Eindruck von dem überwältigend reichen neuen Inhalt der von Goethe angeführten klassischen Dichtung und der von Herder schon eröffnete Ausblick in den Zusammenhang von Natur und Geschichte. Diese ganze neue Geisteswelt verdankte zwar ihr Entstehen der Aufklärung, aber sie tritt zugleich in einen erklärten unversöhnlichen Gegensatz zu ihr. Der schöpferische Idealismus im Kampf wider rationalistischen Zeitgeist war die „Romantik"! Sie hat, gestärkt durch die gewaltigen Erfolge, die sie errang, da sie zur Herbeiführung der nationalen Wiedergeburt in der Zeit der Freiheitskriege Religion, Volkstum, Heimatgefühl und vaterländische Geschichte wach rief, den Grund gelegt zur neuen geschichtlichen Weltanschauung, die zu allererst das Wesen und Wirken des unbewußten Geistes in Sprache, Mythus, Sage, in Recht, Sitte und Sang des Volkes zu verstehen begann und zu jener philosophischen Entwickelungslehre, die sich vermaß, den ganzen Reichtum alles menschlichen Geisteslebens aus dem Geiste selbst und nicht aus einer höheren Offenbarung zu erklären. So ging der eine Weg des romantischen Geistes in das Urtümliche, Geheimnisvolle, Unerklärte, in die Welt geschichtlicher Wunder und des Wunders der Geschichte, der andere Weg aber ging hinauf zu einer Weltkonstruktion aus der „Idee" heraus, die alles begriffen zu haben wähnte. In dieser Doppelbeleuchtung zugleich des Tiefsten und Höchsten, was dem Menschen geoffenbart ist, erschien nun auch die Religion, vornehmlich das historische und dogmatische Christentum. So liegen hier die Quellen so-

wohl einer neuen psychologischen Theologie (Schleiermacher) wie einer neuen philosophischen (Hegel). Hier auch die Quelle einer wissenschaftlichen Wiedergeburt des Katholizismus — dergestalt, daß zum erstenmal Protestantismus und Katholizismus einander auf dem Boden einer gemeinsamen Anschauung begegneten, um einen gemeinsamen Gegner zu bekämpfen: den Rationalismus. Daraus erklärt sich auch das merkwürdigste Phänomen dieser Kämpfe, daß der Urheber der Kritik des Urchristentums, D. Strauß, zu gleicher Zeit wider den naiven Kirchenglauben und wider den Rationalismus streitet.

Der deutsche Idealismus, einschließlich der Romantik, ward die Brunnenstube für die gesamte Konstruktion europäischer Philosophie des 19. Jahrhunderts, für den Aufbau von Weltanschauungen, und die meisten religiösen Parteien haben sich mit irgend einem Zweig dieses Idealismus identifiziert; der wissenschaftliche Katholizismus und die protestantische Orthodoxie mit der historischen Romantik, der fortschrittliche Protestantismus mit dem Hegelschen Intellektualismus, der Pietismus mit der poetischen Romantik. So entstand eine Art von Identifikation oder Solidarität von Idealismus und Christentum, die die Gegner des Idealismus auch zu Feinden des Christentums machen mußte. Der geistige Gegenspieler des Idealismus ist der zunächst in Frankreich geborene Positivismus von Auguste Comte, der Verzicht auf jede Erkenntnis von Zweckgedanken, von Ideen, damit auch der Verzicht auf allen Glauben. Er wurde meistens herabgemildert zum „Agnostizismus". So in England (H. Spencer). Während der Idealismus ursprünglich im Bunde in nationalen Freiheitsbestrebungen aufgetreten war, ist er bei seinem Durchgang durch die Romantik hindurch ein Gehilfe der „Reaktion" geworden, und das mußte Liberalismus und Idealismus einerseits und auch Liberalismus und Kirche andererseits entzweien. Das anfängliche Scheitern der vom nationalen Liberalismus unternommenen Revolution von 1848 führte zu einer allgemeinen Reaktion gegen den Idealismus, nämlich zu dem sich nunmehr auf die exakte Naturwissenschaft stützenden Materialismus, oder einem kirchlichen Positivismus, der auf alle Erkenntnis verzichtete.

Der Idealismus, der eine Lehre vom Glauben in sich trug und eine Lehre von der Freiheit, wurde gespalten; die Freiheitsseite überwarf sich vielfach mit der Glaubensseite. In der nationalen Einigung von Italien und Deutschland behauptete der Freiheitsidealismus den Sieg. Aber nun wurde er abgelöst von der unwiderstehlich das ganze Gebiet des Erkennens überflutenden, nach Darwin genannten Deszendenz- und Entwicklungslehre, die in letzterer Gestalt als philosophische Hypothese bereits in der Hegelschen Weltkonstruktion enthalten war, nun aber als eine exakt beweisbare Tatsache auftrat.

Sie fand einen Verbündeten einerseits im dogmatischen Materialismus popularisierender Naturforscher, andererseits im Sozialismus. Der Sozialismus aber ward das naturgemäße Bekenntnis jenes neuen vierten Standes, der aus der industriellen und technischen Entwicklung erwuchs, der Lohnarbeiterschaft, die, wirtschaftlich zur käuflichen Ware auf dem Arbeitsmarkt geworden, sich notwendig zur Selbsthilfe organisieren mußte. So ist die Entwicklungslehre zeitweilig die mächtigste Gegnerin aller nationalen, kirchlichen und religiösen Gläubigkeit geworden, bis, merkwürdig genug! der erste völlig ausgebildete Antichristianismus, den die Geschichte kennt, der nicht nur die Religion des Christentums, sondern auch seine Moral, die Humanität mit Enthusiasmus bestreitet, in Nietzsche, auf der antisozialen Seite, auf der Seite des aristokratischen Individualismus erscheint.

Wovon dann dies die Folge ist, daß in dem neuen Zeitalter sozialer und zugleich individualistischer Emanzipationsbestrebungen, nach 1871, unter dem durchschlagenden Einflusse der naturwissenschaftlichen und geschichtlichen Wirklichkeitserkenntnis eine neue Form des Idealismus, bis jetzt die letzte seiner Formen, auftritt. Sie besteht im ausdrücklichen Verzicht auf jede Metaphysik, die behauptet, eine Erkenntnis der Wirklichkeit darbieten zu können, sie hält aber gleichzeitig fest an dem ideellen und praktischen Wert einer imaginären Metaphysik, an dem Glaubenswerte, dem dichterischen, dem Illusionswert der Ideale des Heiligen, Guten und Schönen. Man kann sie, weil sie nur einen relativen Wert, einen bloßen Gemüts- und Affektionswert dieser Ideen behaupten will, „Relativismus",

weil sie in diesen Ideen nur dichterische Symbole für eine unsern Begriffen nicht erreichbare aber dennoch angenommene höhere Wirklichkeit erblickt, „Symbolismus“ nennen. In Wirklichkeit ist sie nur eine neue, zeitgemäße Auflage des alten „kritischen Idealismus“.

III.

Wir haben die mannigfachen Verflechtungen der Religion mit den verschiedensten geistigen Bewegungen angedeutet — jetzt können wir nun um so sicherer ihre eigentlichen einheimischen Triebkräfte ins Auge fassen. Sie werden gefunden nur durch eine schärfere Analyse der ausnehmend komplizierten Erscheinungen von Religion und Christentum, als die seitherige Theologie sie geleistet hat. Deren Fehler scheint mir darin zu liegen, daß man viel zu sehr Christentum und Religion vereinerleit hat, als ob das Christentum eben nur Religion wäre, und daß man andererseits das geschichtliche „Wesen des Christentums“ nur aus seinen Anfangszeiten und nicht aus seinem ganzen Verlauf zu verstehen gewußt hat. Der erste Fehler kommt von mangelhafter Religionspsychologie, der zweite von einem dogmatischen Vorurteil. Es ist nicht meine Absicht, in den durch Harnacks „Wesen des Christentums“ eröffneten Streit einzugreifen zwischen der protestantischen Ansicht, daß das wahre und ganze Christentum allein enthalten sei im Urchristentum, alles spätere nur Abfall und Rückschritt, und der katholischen Ansicht, daß nur in der vollen Entwicklung aller Keime christlichen Wesens bis zur monarchischen Kirchengestalt seine Art sich ganz geoffenbart habe. Mir scheint dabei die Wahrheit nicht zwischen den Streitenden, sondern über ihnen zu liegen. Nämlich das „Wesen des Christentums“ ist enthalten in dem Prinzip des Christentums, und dieses Prinzip ist nun einmal notorisch die einzigartige Folge der einzigartigen Erscheinung der geschichtlichen Person Jesus von Nazareth. Erst seine Entwicklung offenbart das Wesen dieses Prinzips. Sie, die ebenso viele Irrgänge und Fehlgriffe in sich begreift, wie segensreiche Neuerungen, die Entwicklung einer neuen Art von Seligkeit, von religiösem Gottesbesitz, einer neuen Heiligkeit oder religiös-sittlicher Hingabe an

Gott, einer neuen Vollkommenheit in individueller und sozialer Humanität, war erst das Werk der Geschichte. Darum läßt sich erst an der Fülle von stets neuen Reaktionen dieses Prinzips auf die wechselnden Anforderungen der gesamten christlichen Menschheitsgeschichte seit 1900 Jahren sein persönlicher Gehalt und seine sittliche Tragweite ermessen.

Wir müssen es als den wesentlichsten Gewinn der Leben-Jesu-Forschung ansehen, daß wir als den Anfang des Christentums eine bestimmte, in ihrer Art einzige Persönlichkeit, die wirklich gelebt hat, annehmen dürfen. Daß diese aber zum Mittelpunkt und Gegenstand einer Weltreligion geworden ist, das ist in erster Linie die Folge des in der Menschheit vorhandenen unausrottbaren religiösen Triebes. An seinen Schöpfungen aber ist stets die gesamte sittliche, intellektuelle und ästhetische Kultur (auch Unkultur) der historischen Menschheit beteiligt. So könnte man sagen: Gott hat der Menschheit den Christus gegeben — das „Christentum" aber haben die Menschen gemacht. Es ist diese menschliche Seite an unserer Religion ganz ausschließlich, auf die wir hier achten. — Das 19. Jahrhundert bietet für solche Betrachtung den Vorteil, daß jetzt unterm Schutze der beinahe überall in Europa herrschenden Religionsfreiheit und religiösen Ungebundenheit alle religiösen Kräfte sich in freiem Wettbewerb betätigen, sich mit einander messen können und daß wir so in der eigenen Zeit beinahe alle wechselseitigen Bedingtheiten der sämtlichen egoistischen und altruistischen Triebfedern, alle Herrschaftsansprüche und alle Dienstangebote der christlichen Psyche, des religiös-sittlichen Willens beobachten können.

A.

Alle religiösen Triebkräfte im Christentum, die sich auch im kirchlichen Leben auswirken, gehen zurück erstens auf jene ursprünglichen Empfindungen, aus denen überhaupt alle Religion entsteht, und diese sind zunächst ziemlich egoistischer Art, nämlich ein Wunsch nach Seligkeit durch den Besitz der Gottheit. Sie sind dann moralischer Art, ein Wunsch nach Billigung unseres Verhaltens seitens der Gottheit — und sie gehen endlich zurück

auf den Eindruck der Persönlichkeit Jesu und auf das Vorbild dessen, der ein sittliches Rettungs- und Erlösungswerk an einzelnen Menschen und Menschengruppen unternahm zu ihrer Vollendung nach einem aus seinem Gottglauben geschöpften Ideal. Wir können diesen Eindruck einfach beschreiben als den gottinniger Humanität. Das sind die drei Prinzipien des Christentums, der Seligkeit, der Heiligkeit und der Humanität.

Als gemeinsame Religion, als Gottesverehrung, die von irgend einer menschlichen Gemeinschaft unternommen wird, kann das Christentum sich nur geltend machen in den drei Formen, daß es herrscht, oder daß es dient, oder daß sich beides in eigentümlicher Weise in ihm verbindet. Die für die christliche wie für jede andere Religion notwendige genossenschaftliche Form ist nicht, wie gewöhnlich gesagt wird, die einfache Folge des sozialen Triebes, sondern sie ist ein Ausfluß ihrer Gottesidee. Gott wäre ja nicht Gott für das Bewußtsein der Menschen, die ihm anhangen, wenn er sich nicht als herrschende Macht offenbarte. Das erste dieser Offenbarung muß sein, daß er als Macht anerkannt wird allüberall. In aller Religion der Menschen lebt so ein „Wille zur Macht", nämlich zur Macht Gottes über die Menschen, die sich aber umsetzen muß in einen Willen der Menschen, die Teil haben an der Macht Gottes und so durch ihn herrschen. So kann man als die drei sich sozusagen von selbst ergebenden Formen, in denen sich die christliche Religion als Form gemeinschaftlichen Lebens auswirken wird, bezeichnen: die Theokratie, die Christolatrie, die Philanthropie.

„Theokratie", Herrschaft, Machtübung in Gottes Namen, in Gottes Auftrag und zu Gottes Ehre bildet sich unter dem Vorwalten des Bewußtseins, daß man selber Gott besitzt und diesen Besitz nun auch kund tun muß, womöglich der ganzen Welt. „Christolatrie" entsteht unter dem beherrschenden Eindruck der Verpflichtung, das Lebensopfer, das Christus Gott gebracht hat, in persönlicher Heiligkeit zu wiederholen; „Philanthropie" ist jene Gesinnung, die der ganz konkreten Vertiefung in das individuelle, sittlich menschliche Lebensvorbild Jesu mit seiner unbegrenzten Samariterliebe entspringt.

Der Kreis ist damit nicht erschöpft. Aus dem „humanen“ Einschlag im Wesen des Christentums, der sich unter diesem Titel erst recht entfalten konnte, nachdem die neue Missionsreligion bereits die universelle Tendenz der Gewinnung des Menschengeschlechts angenommen hatte, entsprang ein sogar über den Kreis der Religionsgemeinschaft hinausstrebender Trieb nach aller Art von Emanzipation im Sinne der christlichen Humanität.

Diese Formen treten selten ganz rein und unvermischt auf, sie sind reell nur von der Analyse gefundene charakteristische Typen. Sie sind aber die Typen, die sich aus der Sache sozusagen von selbst ergeben. Darum wird man ziemlich ohne Rest die sämtlichen religiös-kirchlichen Erscheinungen des Jahrhunderts in sie einordnen können. Nunmehr ist nicht mehr die chronologische Reihenfolge innezuhalten, die systematische Uebersicht muß gestattet sein. — Theokratie besteht in dem Bestreben des Menschen, andere Menschen Gott und Gottes Wort und Gewalt zu unterwerfen, in Gottes Auftrag, zu seiner Ehre, in seinem Namen. Die vollkommen wahrhaftige Ehrfurcht vor Gott führt zu einer Herrschaftübung von Menschen über Menschen, die bis zur äußersten Despotie gehen kann. Das Despotische bleibt ihr unbewußt; bewußt ist ihr nur das Trachten, Gottes Ehre zu erhöhen durch die in seinem Namen geübte Macht und Autorität. Die gewöhnlichste Organisation der Theokratie, wenn sie nicht, wie im ältesten Orient, ein Gott-Königtum ist (der König selbst ein Gott), ist Priesterherrschaft, Hierarchie. Tritt diese Theokratie innerhalb des Christentums auf, so wird sie natürlich modifiziert durch das menschenfreundliche Wesen seines Urhebers, sie kann sich eben nicht ganz losmachen von seinem Vorbild. Aber sie bleibt doch Machtübung, Herrschbedürfnis. Als ob sie die legitime Erbin des humanen Segenswerks Christi wäre, tritt eine Priestergesellschaft, vielleicht unter einem souveränen Haupte, mit dem Anspruche auf, Gottes Willen allein zu wissen, seine Worte auszulegen, seine den übrigen Menschen unbekannten Gedanken zu enthüllen. Das ist das innerste Wesen des Papsttums in seiner durch das Vatikanische Konzil von 1870 vollendeten Gestalt. Seine Entwicklung datiert von dem Konkordat mit dem ersten Konsul der franzö-

sischen Republik 1801. Der Kampf um dieses letzte Ziel macht seine Geschichte bis 1870 aus, der Kampf um die damals verlorene weltliche Herrschaft die spätere Geschichte. Aber theokratisch durch und durch ist auch schon der bloße „Katholizismus", die Religion einer alleinseligmachenden Kirche. Hier ist die Kirche jene geheimnisvolle mystische Gewalt, die mit den wunderbaren Gnadenkräften, wie sie der eucharistische Christus darreicht, der Himmel und Erde verbindet, als eine unsichtbare Priesterdynastie von den Tagen der Apostel an die Geschicke der Christenheit geleitet hat und die in der jeweiligen Hierarchie der Bischöfe ihren legitimen Mund auf Erden besitzt. Diese Kirche ist die Macht heischende Vertreterin Gottes. Sie beglaubigt sich und ihre Priester als zur Herrschaft berufen durch eine besondere Heiligkeit, ja Gottzugehörigkeit dieser Priester, die im freiwilligen Verzicht auf ihre Geschlechtseigenschaft ein höchstes Opfer der Persönlichkeit gebracht haben. Sie haben es bewiesen, daß der Mensch, der Gott ganz angehört, nicht mehr sich selber angehören darf, weder mit Leib noch mit Seele. Dem höchsten Herrschaftsanspruch der Priester auf Macht über die Seelen dient zur Begründung das höchste Dienstopfer, das ein Mensch bringen kann. Der ursprünglich dem Gebiete der allgemein menschlichen „natürlichen" Religion angehörige Opferbegriff — bei dem es sich überall darum handelt, eine Gunst der Gottheit zu erkaufen oder einen Unwillen der Gottheit zu begütigen — wird hier zur Basis der Hierarchie, des Herrschaftsanspruches der mit Gott verbundenen Priesterschaft gemacht. Beiläufig gesagt: es ist eine weitverbreitete Ungerechtigkeit des protestantischen Urteils, in der Hierarchie nur das Herrschaftssystem zu sehen, und nicht auch das Opfer. Dieses Priestertum ist überhaupt kein absichtlich ausgeklügeltes System, sondern die logische Konsequenz der einseitig theokratischen Auffassung unserer Religion als Gottesbesitz zur Seligkeit auf dem Wege der priesterlichen Heiligkeit, wobei man das eigentümliche Wesen des geschichtlichen, wirklichen Christus, der nur von einer Heiligkeit als Dienstbarkeit unter Gott und unter Menschen wußte, vernachlässigt hat. Und auch der romantische Katholizismus, der nirgends vollendeter vertreten ist, als in Deutschland durch Möhler, in England durch den früheren Anglikaner

Kardinal Newman, und in ganz moderner Gestalt in Frankreich noch in neuester Zeit durch Loisy, hat für seine Kirche in dieser korporativen und zugleich mystischen Gestalt die unbedingte Priesterherrschaft beansprucht. Der große Unterschied zwischen Papsttum und priesterlichem Katholizismus ist dann der, daß der Papst um seiner Souveränetät willen für sich irgendwelche direkte reelle Herrschaft beanspruchen muß, während der liberale Katholizismus sich mit der Anerkennung seiner rein geistlichen Autorität begnügen kann. Darum verträgt sich auch der „liberale Katholizismus" mit allen Formen politischer Freiheit und kann ohne Bedenken sich auf Glaubensfreiheit, auf praktische und auf theoretische Duldung anderer Konfessionen einlassen. Eine Form des Katholizismus ist im 19. Jahrhundert zusehends verschwunden: der unter der Herrschaft einheimischer Kirchenfürsten dem Papsttum autonom gegenübertretende Gallikanismus, das katholische Nationalkirchentum. Nur eine ganz schwache Analogie dazu bildet der deutsch-schweizerische „Altkatholizismus", und eine etwas stärkere, aber überall durch das protestantische Dogma modifizierte, der bischöfliche Anglikanismus.

Aber in jeder Art von herrschendem Kirchentum, wo eine Kirche um Gottes Willen Herrschaft begehrt, erscheint etwas von Theokratie. Auch wo alle äußere Zwangsherrschaft mit Inquisition und mit Kriminalstrafen für Ketzerei, auch wo jede äußere Intoleranz, die den Andersgläubigen die Seligkeit abspricht, längst aufgehört hat, ist sie im Prinzip doch noch vorhanden dann, wenn irgendwo eine Kirche den Anspruch macht, an Gottes Stelle dazustehen. Und das ist doch auch in weiten Gebieten des Protestantismus der Fall[1]). Man begeht ein Un-

1) Es wurde bei der Diskussion darauf hingewiesen, daß in jeder energischen religiösen Ueberzeugung, die sich für die allein wahre hält, etwas wie ein theokratischer Anspruch vorliege, daß im Grund alle Propheten inspirierte Theokraten seien und sein mußten. Dem gegenüber möchte ich auf Reinhaltung des Sprachgebrauchs dringen. — Es ist zu unterscheiden zwischen der Ausübung von Gottes Gewalt durch Gott selbst und seine Bevollmächtigten einerseits und der „Theokratie" oder der angemaßten Gottesgewalt andrerseits. Gottes Gewalt ist die der von selbst überwältigenden Wahrheit. Das Licht kann nicht anders, als leuch-

recht, wenn man als die zeitlich erste Form dieser Art die sogenannte „Orthodoxie“ in den deutschen Landeskirchen ansieht. Die veritable Gestalt einer Theokratie, nämlich den Anspruch auf unbedingte Herrschaft um Gottes Willen hatte zuvor an sich genommen der Rationalismus. Ihm war die Vernunft die berufene Dolmetscherin Gottes. Also sollte sie allein herrschen in der Kirche. Wie sich nun beim Umschwung der Vorstellungen vom Göttlichen die Unzulänglichkeit der Vernunft, dieses zu begreifen, herausstellte, griff man zu der neuen Garantie des Gottesbesitzes, die das „Bekenntnis“ darbot, der Ausdruck der reinen und rechten übervernünftigen Lehre von Gott. Das ist die Orthodoxie. Auch sie will herrschen. Inwiefern sie es kann, ist eine andere Frage.

Ein fundamentaler Unterschied jeder innerhalb des Protestantismus auftretenden Theokratie von der katholischen ist der, daß im Katholizismus die Kirche, die offizielle Institution, den Herrschaftsanspruch erhebt. Der Protestantismus dagegen besitzt in seinen Staatskirchen oder „Landeskirchen“ gar keine rein geistlichen Anstalten, sondern ursprünglich nur staatliche Einrichtungen zur Religionspädagogik. Hier wird ein Herrschaftsanspruch immer nur erhoben von einzelnen Parteigruppen. Die „alleinseligmachende Kirche“, an die der Protestantismus glaubt, ist eine „unsichtbare Kirche“, ein reines Gedankending. So findet sich eine zwangsweise Orthodoxie, Herrschaft eines bestimmten formulierten Bekenntnisses mit ausschließender Geltung vor nur in sogenannten

ten und zünden. So ist Gottes Gewalt. So auch die Gewalt der von ihm wirklich Bevollmächtigten. Ein inspirierter Prophet „herrscht“ dadurch, daß er seine Erleuchtung auf die Hörer überträgt, so daß sie nun dasselbe sehen, was er sieht, ebenso wie ein großer Denker dadurch, daß er uns „zwingt“, denselben Gedankengang zu gehen wie er. Gottes „Gewalt“ und die seiner Propheten ist passive und aktive Erfüllung mit seinem Geiste, Inspiration. „Theokratie“ aber ist der angemaßte Anspruch einer menschlichen Macht, sei es eine Person oder eine Korporation, auf göttliche Bevollmächtigung, ohne den Besitz jener Gottesgewalt. Das läuft hinaus auf das Vorgeben einer Blanko-Vollmacht, auf die die menschliche Autorität das schreibt, was sie für gut findet. Es gibt eben keine andere Bevollmächtigung durch Gott als die Inspiration. Und ob diese echt sei, erweist sich nur aus ihren Früchten.

protestantischen „Freikirchen". Als Beispiel erwähne ich die schottische freie presbyterianische Kirche. Es gibt aber noch eine weit verbreitete, wenn auch gebrochene Form verschämter Theokratie, die unser aller Gedanken keineswegs ganz fremd ist. Nämlich da, wo die Behauptung auftritt, eine bestimmte Form des Christentums habe ein historisch verbürgtes ausschließliches Recht auf eine einzelne Nation, oder eine Nation habe ein ausschließliches Recht auf den sozusagen fideikommissarischen Besitz einer Form des Christentums, — also etwa: „deutsch und evangelisch gehören zusammen", — da liegt, man sollte sich das nicht verbergen, die Formel der Theokratie vor, wenngleich nur in Form eines Wunsches, einer nationalen Hoffnung. Das gleiche gilt vom anglikanischen Nationalkirchentum. Auch das Ideal des Evangelischen Bundes: „evangelisches Christentum womöglich für ganz Deutschland" kann einen theokratischen Zug haben. Das hört erst dann auf, wenn das Element des Herrschenwollens völlig aus der Religion eliminiert wird durch das entgegengesetzte Prinzip des bloßen Dienenwollens. Dies entfaltet sich aber nur dann, wenn man das so zu nennende „Christusprinzip" der unbedingten prinzipiellen und sozialen Humanität anerkennt. Nachdem das gesagt ist, kann ich wohl die Behauptung wagen, daß, sofern die protestantischen Landeskirchen die Herrschaft eines bestimmten Bekenntnisses nicht nur über den noch unmündigen Teil ihrer Glieder und über die nicht weiter nach der Berechtigung dazu fragenden Massen beanspruchen, hier nichts anderes vorliegt als eine Bekenntnistheokratie.

Es steckt eben in jedem „Kirchentum" etwas von Theokratie. Wo eine auf göttlicher Offenbarung beruhende Wahrheit mit einem Anspruch an die Menschen auftritt, da bedarf es der ganzen Gewalt einer wahrhaft demütigen, jedem Herrschgelüste fremden Lehrpersönlichkeit, wie es die Jesu gewesen ist und die seiner ersten Apostel, damit nicht das Angebot der Seligkeit in ihrem Munde umschlage in ein Aufdringen der Seligkeit. Und in der Tat ist es nun auch allein das Fortwirken dieses Jesusgeistes in der Christenheit gewesen, das allein es verhindert hat, daß nicht in allen Missionsunternehmungen und daß nicht in aller Erziehungsarbeit für den Glauben das berüchtigte „compelle eos intrare" zur Maxime

geworden ist. Sobald aber die Religion genossenschaftliche Formen und Rechtsnormen annimmt, d. h. sobald der Besitz Gottes geknüpft wird an bestimmte äußere Bezeigungen, Gebräuche und bindende Erklärungen, laufen die amtlichen Vertreter einer Kirche immer Gefahr, nach einer juristischen Aufrechterhaltung dieser Formen zustreben; als ob damit bereits die Gnade Gottes garantiert sei. Das ist zulässig bei der katholischen Auffassung vom sakramentalen Charakter der Kirche, wonach die Kirche selbst ein Gnadenmittel ist; völlig unerträglich aber ist es unter der protestantischen Voraussetzung, daß es gar keine andere Gnade geben könne, als die empfangen wird mittels freien, ungezwungenen Glaubens. — Die typischen Vertreter des theokratischen Gedankens waren im 19. Jahrhundert außer den Päpsten die kirchlich interessierten Regenten und die Agitatoren, die sich berufen glaubten, die Herrschaft Gottes auf Erden von Amts wegen zu begründen. Zu ihnen gehörten ebensogut ein Robespierre, ein Mazzini, wie im protestantischen Deutschland Friedrich Wilhelm III., Friedrich Wilhelm IV., Nikolaus I. von Rußland und daneben die Journalisten Hengstenberg, Louis Veuillot u. v. a. Einen völligen Gegensatz dazu bilden trotz ihres katholischen Bekenntnisses, die liberalen Katholiken Möhler, Lamennais, Graf Montalembert und die frommen protestantischen Soldaten, die eben darum in der Religion vom militärischen Gehorsam nichts hielten, Roon, Moltke, desgleichen Bismarck.

Das theokratische Element im protestantischen Kirchentum verbirgt sich leicht den Blicken, weil ihm das wichtigste äußere Merkmal einer normalen Theokratie fehlt, die Internationalität. Nur eine Religionsherrschaft, die im Prinzip die ganze Welt umspannte, wäre ja eine wirkliche Gottesherrschaft. Und das findet sich nur im Papsttum und in dem Anspruch der katholischen Kirche, die alleinige Kirche zu sein. Dagegen das auf Landesgrenzen beschränkte Landeskirchentum und die in bestimmten Konfessionsschranken sich bewegenden „Freikirchen“ können nur im Prinzip für den ihnen zu Teil gewordenen Gottesbesitz die Alleingültigkeit fordern, nicht aber in der Praxis. Dann aber setzt das wirksamste Stück des protestantischen Prinzips, die Erwartung der

Seligkeit allein vom Glauben und im Glauben, allen eigentlichen Herrschaftsgelüsten einen Dämpfer auf.

2. Das Widerspiel des theokratischen Gedankens bilden die weitaus mächtigsten rein protestantischen religiösen Bewegungen, Pietismus und Methodismus. Ihnen ist es um etwas völlig anderes zu tun, als um Herrschaft, um Autorität. Der Pietismus des 19. Jahrhunderts unterscheidet sich nicht unwesentlich von dem des 18. Jahrhunderts. Dieser war gegründet auf die Autorität der Bibel. Er trieb seine Jünger zum Leben nach den Worten der Bibel, zum Glauben an ihre Verheißungen. Seine Gemeinschaftsform war der Bibelbetrachtungs-Konventikel. Und der kleinste derartige Kreis erschien sich selbst als ein Volk der Heiligen, der Lieblinge Gottes. Der Pietismus ist überhaupt nicht die Religion einer Kirche, sondern die Religion des Prädestinationsdogmas. Er ist reformierten Ursprungs, ist eine Form des reformierten Glaubens, daß Gott nur wohnt inmitten eines ihm geheiligten Volks. Das findet aber nur da statt, wo man sein Wort wörtlich nimmt und ehrt. Nicht Kultus, nicht Gnadenmittel verbinden mit Gott. Gott ist nur Wort und wirkt nur im Wort. Es ist konsequent, daß alle protestantische Missionsarbeit von diesem Pietismus ausging, denn die protestantische Mission ist nicht Pflanzung eine Kirche, sondern Verkündigung des Wortes. Für den Pietismus des 19. Jahrhunderts wurden nun noch wichtiger, als das Wort selbst, die Früchte desselben, die Missionsarbeit und die „Werke der Liebe". Für beides braucht man nicht die Kirche, sondern nur einen Verein.

So entstand das über den gesamten Protestantismus verbreitete und zum Teil, und zwar mit noch viel größerem Erfolg, vom Katholizismus nachgeahmte christlich-humanitäre Vereinswesen.

Entsprechend der viel größeren Verlebendigung aller religiösen Vorstellungen im 19. Jahrhundert ist jetzt an die Stelle der Bibelverehrung die Vergegenwärtigung der Persönlichkeit Christi getreten, des Gottmenschen, aber in seiner Liebesfülle und seinem Rettungseifer. Das ist das „Christusbild", an dessen Ausgestaltung vor allem auch die Literatur, anfangend von Klopstock, gipfelnd in Novalis und Jean Paul, beteiligt ist. Der Umstand, dessen sich

der Pietismus getröstet, ist, daß er unmittelbar der Person Christi dient und daß er Christi Werk treibt. Die eigentümlichste Verschmelzung des pietistischen Eifers um Liebeswerke mit dem immerhin theokratischen Gedanken einer Nationalkirche findet sich in der freien presbyterianischen schottischen Kirche von 1843, die sich von der Staatskirche getrennt hatte, damit nicht das Staatsgesetz, sondern Christus über seine Kirche herrsche, also eine Form von Christokratie. Und die Weiterverpflanzung der Prinzipien dieser Christokratie in die anderen, besonders die festländischen protestantischen Kirchen ist die „Evangelische Allianz", jener freie Bund aller protestantischen Kirchen, Denominationen und Sekten zur Verwirklichung einer in ein bestimmtes Bekenntnis gefaßten Christusherrschaft.

Bekanntlich ist das Schlagwort aller pietistischen Vereine und Unternehmungen die Absicht auf „Verwirklichung des Reiches Gottes". Wenn es ihnen nicht ankommt auf Ausbreitung der Kirche, sondern des „Reiches", so ist das doch keine Verstärkung der Theokratie, sondern geradezu eine Ablehnung der Theokratie. Denn dieses Reich Gottes besteht ganz einfach nur in solchen Liebeswerken, wie sie in der Nachfolge Christi geübt werden sollen. Nicht „Christokratie" ist ihr Zweck, sondern „Christolatrie" — Verehrung Christi ist ihr Grund. Ihr Zweck aber ist die Liebesübung selbst. Hier scheint der Ort zu sein, um auch der katholischen Caritas zu decken. Es ist ein gewaltiger Fortschritt, den das katholische Ordenswesen außerhalb des Jesuitenordens gemacht hat, daß es sich zum Hauptzweck die Liebesübung gesetzt hat, nicht die Ausbreitung der Kirche im Kampf gegen die Häresie. Und welche Nebenzwecke auch das Klosterleben als das asketische Opfer der Persönlichkeit an Gott verfolgen möge, daß auch hier eine Form der Christolatrie vorliegt, oft von nicht geringerer Selbstverleugnung und echtester Demut getragen wie im protestantischen Vereinswesen, sollte nicht verkannt werden!

In keinem Jahrhundert hat sich das katholische Ordenswesen gefügiger gezeigt gegen die Leitung der Hierarchie: die früheren Streitigkeiten der Orden unter einander scheinen verstummt und die Propaganda der Tat ohne Worte ist in ihr glänzendstes Stadium

getreten. Die Vermutung liegt nahe, daß das eine Folge ist des Wettbewerbs mit der Liebesarbeit der protestantischen „Vereine". —

Am meisten ist der Anschein, als ob es sich um eine königliche Herrschaft Christi handle, zurückgetreten hinter dem andern Zweck, daß Christus seinen persönlichen Dienst allen Rettungsbedürftigen leisten wolle, in den verschiedenen Formen des aggressiven Methodismus. Der hauptsächlichste Unterschied des Methodismus vom Pietismus ist dieser: der Methodismus will Seelen retten und zwar schnell, womöglich in einem Augenblick! Die von ihm besonders in Amerika ausgebildete Praxis der Erweckungsversammlungen, der Erweckungsfeldzüge, ist über England auch nach dem Festland übertragen worden; seine machtvollste Erscheinung ist die von „General" Booth gestiftete „Heilsarmee". Diese militärisch organisierte, mit allen Mitteln der Reklame arbeitende, völlig internationale, durchaus überkonfessionelle Rettungsgesellschaft, ausgebreitet bereits über die ganze Welt, hat den Charakter des freien Vereins völlig abgestreift. Sie ist vielmehr eine militärische Hierarchie, ein Generalstab mit so und so viel mobilen Kolonnen, die jeden Geretteten sofort einreiht in die Rettungssoldaten und die die ganze Erde und das Weltleben nur betrachtet als den Manöverplatz für solche Seelenrettungstaten. Völlig bekenntnislos, undogmatisch, untheologisch, besteht diese Heilsarmee-Religion in der drastischen Verkündigung der Erlösung durch Christi Blut, die man einfach anzunehmen hat, und dann in den Werken erbarmender Menschenliebe. Sie verzichtet auf alles, was sich Kirche nennt, auch des Reiches Gottes in der Zukunft kann sie entraten. Am nächsten verwandt mit diesen Bestrebungen sind die von Amerika ausgegangenen in verschiedener Gestalt gleichfalls über England hinaus verbreiteten Bestrebungen zur Verdoppelung der Missionsanstrengungen, auf daß noch in dieser Generation das Evangelium über die ganze Erde hin verkündet werde.

Der gesamte Protestantismus, soweit er nicht landeskirchlich organisiert und damit zu einer pädagogischen, auf langsame Kulturwirkungen gerichteten Volks- oder Stammesreligion geworden ist, ist von diesen pietistischen und methodistischen Bestrebungen durchsetzt. Daher empfängt er die Merkmale, die ihn von seiner früheren

Gestalt geschlossener Konfessionsgruppen, die es nur absehen auf die religiöse Bestimmung irgend eines Landes, völlig unterscheiden: Pietismus und Methodismus sind propagandistisch und erregen damit am meisten den Widerstand der Katholiken; sie sind in ihren Empfindungen nicht mehr, wie der Pietismus am Anfang des Jahrhunderts es war, aristokratisch, sondern demokratisch, bis zum Sozialismus; sie sind vollkommen international. So weiß es die internationale Papstkirche sehr gut, daß ihr gefährlichster gleichfalls internationaler Gegner die nicht in geschlossenen Massen, sondern als aufgelöste Tirailleurkette über die ganze Welt hin ausschwärmende Macht des bekehrungseifrigen Pietismus und Methodismus ist. Aber die Voraussetzung für die Entfaltung solcher Wirksamkeit ist überall dasjenige, wogegen sie beide größte Gleichgültigkeit zur Schau tragen, das organisierte Kirchentum. So wie die Sozialdemokratie ein Parasit ist, der nur wuchern kann an einem starken Staat, so lebt das pietistisch methodistische Sekten- und Gemeinschaftswesen in Deutschland, ebenso aber auch in Holland und Skandinavien stets von den gleichen Kräften, die auch die Energie der Landeskirchen bilden; sie leben und welken miteinander. Wie die Perle die Krankheit der Muschel ist, so beweist der propagandistische Methodismus, daß in den Kirchen, die er zersetzt, noch reichliche Lebenskräfte vorhanden sind.

Man soll sich durch das vielfach intolerante und zudringliche Wesen dieses internationalen Pietismus darüber nicht verblenden lassen, daß er im Gegensatz zu den theokratischen Herrschaftssystemen unserer Religion eine wirkliche Dienstform des Christentums ist. Es ist ihm im letzten Grunde doch darum zu tun, das Rettungswerk Christi an den Menschen fortzusetzen. Er ist Christolatrie, nicht Christokratie.

3. Ob nun mit dieser Form religiös-sittlicher Betätigung das Wesen Christi am reinsten nachgeahmt wird, muß fraglich bleiben. Die mit dem Apostel Paulus anhebende Organisation der Christenkonventikel zu einem neuen Gottesvolk, das an die Stelle des alten Israel treten sollte, die spätere „Kirche", trägt schon einen theokratischen Charakter. Was sich aber als charakteristischer Zug am überlieferten Bilde Jesu erkennen läßt, das

ebenso liebevolle, wie genialisch weitherzige Eingehen auf die Individualitäten und die von aller national-religiösen Beschränktheit freie, sozusagen humane Gesinnung, das hat doch keine der seither beobachteten machtvollen Christentumsorganisationen völlig verkörpert. Vor allem suchen wir vergeblich nach dem tiefsten Gedanken des Evangeliums, daß die Vollkommenheit Gottes selber darin besteht, daß Er in grenzenloser Herablassung um eine nur freie Liebe der Menschen geradezu wirbt, sodaß Gott gewissermaßen selber sich zum Dienste der Menschen stellt! Diesen Zug zeigt gerade das persönliche Andachtsbild Christi, wie es die Urgemeinde in ihrem Evangelium aufbewahrt hat. Und der hat sich im 19. Jahrhundert noch andere Wege der Verwirklichung gesucht. Einmal ist dieser Gedanke die eigentliche treibende Kraft in der Seele aller christlichen Philanthropen des 19. Jahrhunderts geworden, die wir in allen Konfessionen finden; dann aber erweist er sich wirksam weit über die Schranken aller Konfessionen hinaus in der Tätigkeit der auf den Gedanken der bloßen Humanität gegründeten Wohltätigkeits- und Wohlfahrtsunternehmungen, die vom Zeitalter der Aufklärung her, wo sie entstanden sind, meist jedoch angeregt durch die erfinderische Liebe christlicher Sektierer, sich als eine ununterbrochene Kette bis in die Gegenwart erstrecken. Und zugleich hat die in Christi und seiner Apostel Verkündigung vorliegende Morallehre von der „Liebe um der Liebe willen" ihre methodisch-formalistische Gestalt erhalten in der Lehre des kantischen Idealismus von der Autonomie des Willens. Von da an datiert jene Formulierung des Humanitätsgedankens, die das Prinzip heutiger europäischer Moralität ist: daß die eigentliche Aufgabe des Menschentums die Entwicklung aller materiellen und intellektuellen, aller sittlichen und ästhetischen Kräfte des Menschen als Individuum und als Kollektivum ist. Er deckt sich mit der von Jesus tatsächlich geübten Philanthropie. Damit ist aber der Punkt bezeichnet, auf den alle Emanzipationsbestrebungen des Jahrhunderts, welcher Art sie auch sein mögen, von den sozialistischen Experimenten des Grafen St. Simon und des Robert Owen an bis auf die Gefängnisreform, die Strafrechtsreform und die Frauenemanzipation den Finger legen können, indem sie sich auf deren

christlichen Ursprung berufen. Nicht bloß die kirchliche und die humanitäre, sondern auch die revolutionäre Philanthropie konnte sich doch jederzeit auf das „Christentum" berufen, mindestens mit dem gleichen Rechte wie die Theokratie. Es gilt dagegen nur eine einschränkende Betrachtung, nämlich die energische Vergegenwärtigung der geschichtlich erkennbaren Persönlichkeit Jesu, die keine eigentlich anarchistischen und revolutionären Züge trägt, so gewiß sich auch Anarchisten und jeden Staat leugnende Individualisten auf einzelne seiner Worte berufen können. Man darf als Historiker des Christentums so wenig das Inpachtnehmen der Autorität Jesu für irgend ein modernes Moralsystem oder Sozialsystem zugeben, wie für eine bestimmte Kirchen- oder Konfessionsform.

Es ist nun einmal so, daß die einzelnen im Prinzip des Christentums enthaltenen Seiten sich successiv und nicht simultan auswirkten. Eben weil das Bild der Persönlichkeit Jesu, so wie es den Einzelnen seiner Bekenner in sehr verschiedener Beleuchtung und Gestalt vor Augen steht, zunächst eine Schöpfung der gläubigen Phantasie ist, sind wir berechtigt, diese verschiedenen Gestalten zu messen mit dem Blick auf das Ganze der zivilisatorischen Ideen, die nun einmal von diesem Punkte der Geschichte ausgegangen sind. Und da sind neben dem Persönlichkeitsideal, das man dem Vorbilde Jesu entnahm, berechtigt auch alle sich aus der Gründungsperiode unserer Gesittung herschreibenden sittlichen, rechtlichen und sozialen Ideale; aber sie haben alle keinen absoluten, sondern nur relativen Charakter. Auch die christliche Humanität befindet sich eben notwendig in einer fortschreitenden Entwicklung, und die Kirchen und Konfessionen, die das hindern wollen, bringen damit nur sich selbst ins Hintertreffen.

B.

Soviel von den religiösen Triebkräften, die direkt aus der Wurzel aller menschlichen Religion stammen, aus dem Willen, genauer aus dem Willen zur Seligkeit. Bevor wir nun unsern Blick auf die Erkenntnisseite richten, liegt uns etwas anderes ob.

Zwischen der Willensseite und der Erkenntnisseite in der Mitte steht die ästhetische Seite der Religion und die den Menschen

angeborene Lust an der Darstellung seiner religiösen Ideale in der Kunst. Sie ist ja für das eigentliche religiöse Leben viel wichtiger, als die Erkenntnis. Denn der religiöse Wille lebt von der Phantasie und die Phantasie gipfelt in den Schöpfungen der Kunst. Sie nimmt im Christentum ihren ersten Anfang in den primitiven Kultusformen des Kathedralgottesdienstes, in diesem Gesamtwerk aller Künste, der Baukunst, der Plastik, Malerei, Dichtkunst und Musik zu dem Zweck der möglichst vollkommenen Darstellung des Mysteriums der Gottheit selber. Erst dem reflektierenden 19. Jahrhundert ist dieser Zusammenhang historisch zum Bewußtsein gekommen. Damit hängt zusammen der historische Zug im kirchlichen Kunstleben, der nicht nur alle früheren Stilformen kirchlicher Kunst, sondern alle noch irgendwie lebensfähigen Kunstschöpfungen früherer Zeiten zu neuem Leben hat erblühen lassen. Das großartigste Beispiel derart ist wohl die Renaissance des höchsten Werkes protestantischer Kirchenmusik, des Werkes von J. S. Bach im 19. Jahrhundert. Aehnlich ist aber, in direkter Anknüpfung an mustergültige frühere Kunstepochen auf allen Gebieten eine in allen Kirchen gepflegte neue kirchliche Baukunst, Malerei, Musik entstanden. Am wenigsten vielleicht ist es der Dichtung gelungen, den rein kirchlichen Ton früherer Zeiten zu finden. Aber diese Kunst war nicht mehr der spontane Ausdruck eines unmittelbaren, sein innerstes Wesen in Gestalten verkörpernden religiösen Nationallebens, das sich nur so und nicht anders aussprechen konnte, wie es die frühere christliche Kunst gewesen war, sondern das Werk einzelner sich in die Weise der alten Meister hineinfühlender Künstler. Und sie war meistens das Werk solcher Künstler, die daneben auch andere Werke in einem freieren Stile schufen. So war das „kirchliche Kunstwerk" doch nur eine Nebenfrucht des sonstigen Kunststrebens.

Einst war es anders. Die höchste Leistung der Kunst ist die sichtbare Verkörperung des Geistigen. Glaubt sie das Göttliche selbst in menschlicher Gestalt dargestellt zu haben, so hat sie ihr höchstes Ziel erreicht. Das war geschehen in dem Gesamtkunstwerk des kirchlichen Mittelalters. Damals bildete die Kunst geradezu den Höhepunkt der Religion selber. Sie vergegenwärtigte

Gott, sie machte die Menschen selig im Anschauen der himmlischen Dinge.

Wie aber ist es mit den ganz und gar von jeder kirchlichen und religiösen Autorität unabhängigen, nur ihren eigenen Gesetzen gehorchenden Künsten der Gegenwart — und das sind die am wenigsten einem direkten Bedürfnisse dienenden Künste: Malerei, Dichtung, Musik —, in welchem Verhältnisse stehen sie zu den religiösen Motiven des Christentums? Ohne irgendwie ins einzelne zu gehen, wäre hier zu sagen: für diese drei Künste ist das Christentum nach seinem Ideengehalt und nach seinen Idealen wohl noch eins der Elemente, das sie benutzen, aber das in ihren Darstellungen herrschende ist es nicht mehr. Das Christentum ist nicht mehr die Seele der Kunst, wie es in früheren Jahrhunderten war, sondern umgekehrt, die Kunst wird u. a. auch dazu noch gebraucht, um christliche Gedanken und Ideale aufzufrischen, ihnen ein verklärtes Leben zu verleihen.

Die Transzendenz des Glaubens, die Ueberzeugung von der unbedingten Uebersinnlichkeit und Undarstellbarkeit der göttlichen Dinge hat die Zuversicht der religiösen Kunst zu ihrer Leistungsfähigkeit zerstört. Es gibt im Grunde keine „kirchliche Kunst" mehr. Die Kunst ist für uns heutige nur noch die höchste Steigerung des menschlichen Empfindungslebens, nichts höheres mehr. Sie ist keine metapyhsische Gewalt, die uns unmittelbare Offenbarungen einer höheren Welt vermittelt, sondern höchstens eine Weissagung hierauf. Darum lebt Christi Geist unserer Meinung nach nicht mehr in Farben und Formen, in Worten und Tönen direkt auf Erden fort, sondern ausschließlich in Taten der Gottes- und Menschenliebe. So kann man sagen: wie der kritische Idealismus auf die adäquate Erkenntnis einer höheren Welt verzichtete, so verzichtet auch die völlig weltlich gewordene Kunst darauf, das Göttliche direkt schöpferisch darzustellen. Erkenntnis und Kunst erklären ihre Insuffizienz gegenüber dem Göttlichen, es bleibt beim „Primat des Willens" in der Religion.

C.

Schließlich ist der verschiedenen Gestaltungen zu gedenken, in

denen das Christentum als ein Prinzip der Erkenntnis religiöser oder göttlicher Dinge sich ausgewirkt hat. Auch hier zeigt das 19. Jahrhundert neben der Fortdauer der früher einzigen Form der Erkenntnis neue Formen, gemäß den durch den wissenschaftlichen Umschwung veränderten Bedingungen des intellektuellen Lebens. Diesen wissenschaftlichen Umschwung weiter, als es früher geschehen, zu schildern, darauf verzichte ich. Die Form christlicher Erkenntnis aller früheren Zeiten, die sich gleichzeitig auf göttliche Offenbarung wie auf menschliche Vernunft berief, in der naiven Voraussetzung, daß beide zusammen glatte Erkenntnisse ergäben, die auch mit einander vereinbar sind, war ein Christentum der Autorität. Die christlich kirchlichen Gedanken galten für wahr, weil sie verbürgt waren von Autoritäten. Diese Zuversicht ist am Anfang des 19. Jahrhunderts erschüttert, die Autorität der Vernunft durch die Kritik, die Autorität der Kirche durch die Geschichte. Es entspringt eine neue Form der religiösen Erkenntnis, die man das „Christentum des Bewußtseins" nennen kann. Es besagt: „nur was sich von göttlichen Dingen dem persönlichen Glauben, der Erfahrung als Wahrheit und Wirklichkeit zu erkennen gibt, gilt fortan, und alle von der Autorität der Kirche dargebotene Wahrheit muß sich dieser Prüfung unterwerfen lassen." Von diesem Prinzip hat auch der Katholizismus reichlichen Gebrauch gemacht, die gesamte protestantische Theologie aber, auch die sich auf die Uebereinstimmung mit dem alten Dogma beruft, ist „Bewußtseinstheologie" geworden. — So wurde auch in den strengsten Schulen der Orthodoxie zum Prüfstein der Rechtgläubigkeit statt der einfachen Zustimmung zum Dogma das Bekenntnis gemacht, das ist aber die Verwandlung des alten Dogma in etwas neues, in den Ausdruck subjektiver Ueberzeugung von dem, was es enthält — und das bedeutet im Verhältnis zum Dogma eine Erleichterung und Erweichung, im Verhältnis zur Entwicklungsfreiheit des eigenen Denkens freilich eine starke Beschränkung. Denn nun gilt es nicht, wie früher, an objektiven Erkenntnissen festzuhalten, sondern an einmal gewonnenen subjektiven Ueberzeugungen. An die Stelle, da früher die großen Realitäten einer göttlichen Welt gestanden hatten, treten die Formeln des theolo-

gischen Bewußtseins. — Immerhin ist durch die Verwandlung aller früheren „Erkenntnis“ von überirdischen Dingen in Aussagen über subjektive „Ueberzeugungen“ davon das ganze religiöse Denken in eine unaufhörliche Bewegung geraten, da unsere Ueberzeugungen ja nicht in freier Luft schweben können, sondern überall mit den Gegenständen unserer sonstigen Erkenntnis fundamental zusammenhängen. Dadurch ist nun aber auch das religiöse Erkennen in die Wandlungen des intellektuellen Lebens hineingerissen. Die bis jetzt letzte dieser Wandlungen ist der Sieg der Entwicklungslehre und der naturwissenschaftlichen und geschichtlichen Methode des Erkennens, verbunden mit der Verwerfung aller dogmatischen Metaphysik. Folge davon ist die Herausbildung jener letzten Erkenntnisform des Christentums, die wir das „moderne Christentum“ nennen. Es besteht nicht in einer Summe von historischen Aussagen, dogmatischen Urteilen. Dogmatische Sätze erkennt es überhaupt nicht an. Es besteht vielmehr in methodischen Forderungen. Sie lauten ungefähr so: Religion, als Behauptung einer höheren Wirklichkeit, einer Wirklichkeit göttlicher Dinge, darf niemals in begrifflichem Widerspruch stehen mit dem, was wir sonst als „Wirklichkeit“ erkennen in Natur und Menschenleben. Religiöse „Erkenntnisse“ sind nicht von gleicher Art und gleichem Rang wie wissenschaftliche Erkenntnisse. Aus Sätzen von beiderlei Art läßt sich kein Ganzes homogener Erkenntnis bilden. Also „Glaube“ und „Wissen“ sind getrennt zu halten. Aber sie dürfen einander nicht widersprechen. Alles was im Christentum Gegenstand einer möglichen geschichtlichen, oder naturwissenschaftlichen Untersuchung sein kann, kann nicht Gegenstand eines einfachen Glaubens sein.“ —

Die Wendung der allgemeinen Wissenschaft, die diesem „modernen Christentum“ am nächsten kommt, ist der weit verbreitete „Agnostizismus“, der alle Erkenntnis übernatürlicher Dinge ablehnt, das Träumen, Dichten und Wähnen darüber aber freigibt.

Dieses „moderne Christentum“ ist bereits überall verbreitet, in allen theologischen Schulen, in allen Konfessionen — selten freilich mit völlig klarem Bewußtsein über seine Tragweite und meistens nur in einzelnen seiner Behauptungen, aber es ist der

Schwamm, der langsam, aber sicher die Dogmengebäude zermürbt, die man dann mit Balken aus dem Bewußtseinschristentum unterfängt, an die der Schwamm auch dringt.

Aber dieses moderne Christentum ist eben auch nur eine Form der Anpassung des christlichen Denkens an allgemeine Kulturbedingungen, es ist durchaus kein selbständiger Entwurf einer neuen Metaphysik und es wird darum dermaleinst abgelöst werden von einem noch moderneren Christentum.

Hier ist nur die Vorstellung abzuwehren, als ob es sich bei diesem Gegensatz der Richtungen handle um einen Kampf irgendwie gleichartiger Größen, von denen notwendig eine über die andere obsiegen müsse.

Die verschiedenen Erkenntnisformen des Christentums — im Gegensatz zu den Gestaltungen des Religionswillens, die wesentlich gleichzeitig auftreten — sind nichts anderes wie Niederschläge verschiedener kirchlicher Kulturstufen. Ihr „Kampf" ist der Widerstreit der Enkel mit den Großvätern!

Stehen sich doch im Denken der Gegenwart, wie in dem der nächsten Vergangenheit Denkmotive der allerverschiedensten Zeiten gegenüber, und mit jedem neuen Geschlecht erneuern sich naturgemäß wieder alle Denkformen des Christentums, kindliche, jugendliche Denkformen, Denkformen männlicher Reife bis zu der „Mystik des Greisenalters", von der Goethe spricht. Sie alle siedeln sich auch an im Gebiet der Religion, die vielfach nun einmal ein Denken nicht aus Gründen ist, sondern aus Wünschen.

Ich hoffe, daß Einwände gegen die völlige „Ungewißheit" des modernen Christentums sich mit der Betrachtung erledigen werden, daß diese Unsicherheit geradeso auf allen übrigen Gebieten des Erkennens herrscht. Es kann eben auch der religiösen Betrachtung von der modernen Ansicht nur ein relativer Wirklichkeitswert zugebilligt werden, wie das in abgestuftem Grade auch von der Erkenntnis aller anderen natürlichen und geschichtlichen Dinge gilt. Und da ist es gerade der „kritische Idealismus", mit welchem diese Betrachtung ihren Anfang genommen hat, der neben dem nur relativen Wirklichkeitswert aller metaphysischen Erkenntnis den unbedingten moralischen Wert und den unveräußerlichen

ästhetischen Wert der höchsten Ideen ins Licht gestellt hat. —

Was diese flüchtige Uebersicht der prinzipiellen Wandlungen der Erkenntnisseite im Christentum erbringen sollte, das war allein der Nachweis, daß, obwohl das Denken in unserer Religion immer in starker Abhängigkeit steht von den sonstigen intellektuellen Einflüssen unseres Kulturlebens, doch die innersten Triebe der Religion im Willen liegen und darum auch aller Erkenntnis zum Trotz sich immer wieder durchsetzen werden. Das wird auch so bleiben, und so ist auf einen dauernden Frieden zwischen Religion und Wissenschaft eigentlich nicht zu rechnen.

Aber ist denn Friede, d. h. Gleichgewichtszustand, überhaupt eine Form des Lebens und nicht vielmehr das Bild des Todes?

Und damit ist das eigentliche thema probandum dieser Auseinandersetzung erreicht.

Es läßt sich etwa in folgendem zusammenfassen: In der Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts handelt es sich im tieferen Grunde um etwas anderes, als nur um ein Auf- und Abwogen des Kampfes zwischen Kirchen, Konfessionen, Denominationen, Parteien und Richtungen. Es handelt sich am allerwenigsten um einen „Kampf des Glaubens" und seiner Wahrheit auf der einen Seite, und des „Unglaubens" auf der andern Seite. Gewiß handelt es sich um Kampf. Aber das bunte Schauspiel dieser Kämpfe ist nur die äußere, sozusagen die Bühnenerscheinung eines tieferen, absichtsvolleren Geschehens. Die tieferen Ursachen der religiösen und kirchlichen Bewegungen bilden ein außerordentlich verwickeltes Geflecht von Strebungen, Empfindungen und Gedanken. Diese rühren im wesentlichen her zuvörderst von der ererbten religiösen Anlage der Völker, die die gegenwärtige Christenheit bilden, die aber in der tausendjährigen Schule der aus den mannigfaltigsten Elementen zusammengesetzten christlichen Kultur ein eigentümliches Gepräge angenommen haben. Sodann wirkt darauf ein die im 19. Jahrhundert in zuvor nie erreichter Tiefe und Vollständigkeit auftretende Einsicht in die geschichtlichen und menschheitlichen Ursprünge des Christentums. Drittens hat sich die damit gegebene Weise der Entwicklung des Christentums in der Konsequenz seines Prinzips auseinanderzusetzen mit den überreichen und übergewaltigen

nationalen und politischen Weltschicksalen der europäischen Völker, mit den wirtschaftlichen und sozialen, den intellektuellen und den künstlerischen Strömungen in deren tiefbewegten Leben.

Aber — und das ist das wichtigste — in hundertfältiger Weise wird doch von allen verschiedenen Gruppen im Grunde ein Kampf gekämpft nur um das christliche Ideal, so wie die Verschiedenen es verschieden verstehen! So wie dieser Wogendrang nicht mit 1789 seinen Anfang nimmt, so sehen wir auch kein Ende ab. Am wenigsten würde es gelingen, irgend einer der in diesem Ringen auftretenden Kräfte ihr Siegen oder ihr Unterliegen vorauszusagen. Vielmehr, wie es den Anschein hat, daß in der äußeren Natur den Meereswogen ein Ziel gesetzt sei, das sie nicht überschreiten sollen, so gewinnt man aus dem Auf- und Abwogen aller mächtigsten Selenkräfte, die an dem Gewebe der „Verwirklichung des Christentums in der Menschheit“ arbeiten, den Eindruck, daß ein erhabener Wille dieses Wechselspiel regiert — man sieht mit den Glaubesaugen einer andächtigen Menschheit über die See hinschreiten eine heilige Gestalt gottinniger Menschenliebe und ahnt als die Bedeutung von deren Sendung dies, daß einmal das persönliche Christusideal, zu dem die Christenheit die heilige Gestalt Jesu verklärt hat, sich verwandeln werde in die Gesamtgestalt einer in brüderlicher Gerechtigkeit und gottinniger Harmonie der Volkstümer die ganze christliche Menschheit umfassenden irdischen Kultur.

Womit nicht das letzte Ziel aller Religion schon erreicht wäre, vielmehr nur jenes Ende, an das die Hoffnung des Glaubens einen neuen Anfang knüpft: das vollendete Reich Gottes.

Die evangelische Kirche und das Volksleben der Gegenwart.

Von

Ernst Müsebeck.

Zur Einleitung.

Immer von neuem ertönt von seiten kirchlicher Rechtgläubigkeit der Bußruf: Unser ganzes Volksleben muß umbiegen, wenn es wieder an den geistigen Gütern der evangelischen Kirche teilnehmen will. Das ist einseitig. Und darum haben moderne Theologen recht, ihm einen Mahnruf beizufügen: Die evangelische Kirche muß auch etwas Neues suchen, um wieder Fühlung mit dem Volksleben zu gewinnen. Für den Laien wird leicht diese Mahnung zu der Frage: Kann überhaupt die evangelische Kirche dieses Ziel noch erreichen; lohnt es der Mühe, an solcher Arbeit teilzunehmen?

Aus dieser Frage heraus sind die vorliegenden Blätter entstanden; gleichsam die persönliche Rechtfertigungsschrift eines Laien, der seit 10 Jahren in Marburg und Zerbst, Breslau und Schleswig, und jetzt in der lothringischen Diaspora an dem kirchlichen Leben sich beteiligt hat und es auch fernerhin zu tun gedenkt; denn er lebt des Glaubens, daß auch unsere gegenwärtige Kultur des deutschen Volkes den kirchlichen Geist nicht entbehren kann, ja daß beide in vielen Punkten mit einander gehen können. Die beiden ersten Teile wurden mit Ausnahme eines kurzen Zusatzes bereits im November 1902 niedergeschrieben, der dritte in den letzten Monaten. Sie sind an keine dogmatische Formulierung gebunden, fühlen sich von keiner theologischen Partei auch nur im geringsten abhängig, wollen nur schauen, wo sich Ansätze zu eige-

nem Leben bieten. Die Schrift möchte ein Appell an unsere gebildeten Kreise sein, diesen auch für sie wichtigen Dinge einmal nachzudenken. Freilich: auch der Schriftgelehrte gab auf die Frage des Herrn: „Welcher dünkt dich, der unter diesen der Nächste sei gewesen, dem, der unter die Mörder gefallen war" ohne Zögern die richtige Antwort. Er hoffte sich ein besonderes Lob des Meisters zu verdienen. Statt des Lobes eine neue, kurze und bestimmte Forderung: „So gehe hin und tue desgleichen". Die Tat hat auch unsere evangelische Kirche, hat ein jedes seiner Glieder, haben auch ich und du bitter nötig.

Queuleu bei Metz, am Geburtstage Luthers, 1905.

Der Verfasser.

I.

Das Ich der Gegenwart und seine Geselligkeitstriebe.

Das gegenwärtige Volksleben im deutschen Vaterlande wird durch den Wunsch der einzelnen Individuen und der gesellschaftlichen Schichten gekennzeichnet, sich von dem wirtschaftlichen Einfluß und der materiellen Bestimmung, sowie der geistigen Vormundschaft der Umgebung zu befreien, durch eigene Arbeit den persönlichen Wert zu steigern. Sie fühlen den großen Gedanken der Gegenwart an sich persönlich herankommen: die Entwicklung der ganzen gewordenen Kultur zu einer höheren Einheit; sie müssen sich in ihr einen Platz sichern, um nicht in der Masse bedeutungslos unterzusinken. Eigenständige Freiheit und selbstbestimmte Arbeit, der Wille zum selbsttätigen Eigenleben, haben eine früher nie geahnte Einschätzung erfahren; sie wurden die Triebfedern des modernen Lebens, nachdem der Liberalismus die geistigen und wirtschaftlichen Formen patriarchalischen Zusammenhanges zerbrochen hatte. Der nationale Einheitsstaat schuf die äußeren Umrisse, nun konnte die innerliche Vertiefung der Kulturwerte beginnen. Gewiß ein hohes Ziel: der durch eigene Arbeit frei gewordene Mensch

— der Herr seiner selbst und der Kultur; freie Arbeit — eine Auslösung persönlicher Kräfte für die Steigerung des eigenen Lebenswertes und der nationalen Kultureinheit. Allein finstere Schatten verdrängten das Licht, nebelhaftes Dunkel trat an seine Stelle. Der zielbewußte, aber ruhige Erwerb wurde ein gieriges Jagen nach Reichtum und Besitz, die zufriedene, heitere Arbeit von der lüsternen Sucht nach mühelosem Gewinn abgelöst. Die Hast nach Freiheit und Macht hatte keine Zeit, der Stimmen der Sehnsucht zu achten, die erst leise, dann immer lauter aus der Tiefe nach Anerkennung der Menschenwürde ertönten. In Stadt und Land unaufhörliche Bewegung nach oben hinauf; oben stehen, herrschen, andere beherrschen lautete die Parole. Und sie wurde natürlich immer ausgerufen im Namen der eigenen Freiheit! Eine notwendige Folge dieser inneren Wandlungen im Leben des modernen Menschen waren die Gegensätze, die sich im geselligen und wirtschaftlichen Leben zwischen die einzelnen und ganze Volksklassen schoben. Die Reibungsflächen vermehrten sich. Reich und arm, Palast und Hütte standen neben einander, aber nicht mehr als naive oder künstlerische Zeugen einer in sich zufriedenen sozialen Einheit patriarchalischer Vergangenheit, sondern als ein tief empfundener Riß durch die lebenden Geschlechter. Der Egoismus herrschte. Der Eine sah in dem Mitmenschen nur den Anderen, den Fremdling, dessen Besitz oder Arbeitskraft er selbst heiß begehrte. Wirtschaftliche Interessen gaben bald in den politischen Parteien, die sich zunächst unter dem Eindruck geistiger Theorieen gebildet hatten, zum guten Teil den Ausschlag. Neue Formen des Erwerbslebens entstanden. Ganze Stände verloren in der rasch lebenden Zeit den Einfluß, den sie noch vor wenigen Jahrzehnten ausgeübt hatten. Die Landwirtschaft kann es nicht fassen, daß die so viel jüngeren Brüder in Deutschland, Industrie, Handel und Verkehr, ein gleiches Recht im Vaterlande beanspruchen, und diese betrachten kopfschüttelnd das Treiben des angeblich schon so altersschwachen Bruders, der immer noch nicht lernen will, daß seine Zeit vergangene Zeit sei. Während solchen häßlichen Haders rangen sich mit unaufhaltsamer, weil naturnotwendiger Gewalt andere empor, deren Dasein vorher kaum beachtet war: die Massen der Arbeiter,

des geistigen und wirtschaftlichen Proletariats, denen die schrankenlose Freiheit im materiellen Kampfe nur rücksichtslose Ausbeutung zu bringen drohte. Weil der einzelne sich nicht zu behaupten vermochte, bildeten sich Genossenschaften, um nach kurzer Frist wieder hervorragenden Persönlichkeiten Platz zu machen. Denn daß sie werden, dazu dienen wider ihren Willen auch die Organisationen, die ursprünglich durchaus auf dem Prinzip demokratischer Gleichheit sich aufbauten. Nicht die erträumte Gleichberechtigung aller Arbeit versöhnte die sozialen Schichten mit einander, sondern Macht und Besitz des einzelnen wurde ausschlaggebend für die Existenz und den Beruf der Masse. Unabhängigkeit hieß das Land der Sehnsucht, Abhängigkeit nannte sich die harte Wirklichkeit. Groß war die Idee. Allein ihre Umsetzung in die Tat durch die Hand des Menschen wird nicht durch die Größe des Gedankens bestimmt, sondern durch seine Reinheit. Und es ist die Frage, ob der Grundzug dieses Ringens nach persönlicher Arbeit und Freiheit in dem täglichen Kampfe die Reinheit der Gesinnung war.

Alle diese Erscheinungen im modernen Wirtschaftsleben fassen wir unter dem Begriff „soziale Frage“ zusammen. Sie ist nicht die Frage nach den äußeren Lebensrechten eines Standes, nicht einmal rein wirtschaftlicher Natur überhaupt; sie ist die Frage nach dem Wesen des Menschen. So irren die Parteipolitiker ganz gewiß, wenn sie den Hunger nach Brot und Besitz als das wichtigste Symptom der modernen Arbeiterbewegung auffassen. Eine tiefere Sehnsucht hat den Fabrikarbeiter und Tagelöhner, den Dienstmann des Reichen und den Waldarbeiter ergriffen: das heiße Verlangen, nicht mehr als industrielle oder landwirtschaftliche Maschine, als wertvolles Gepäckstück oder seelenloser Holzklotz behandelt zu werden, sondern den Menschenbruder in sich geachtet zu sehen, sich die materiellen Lebensbedingungen zu schaffen, unter denen er und seine Familie sittlich leben können. Und wo sich dies Verlangen noch nicht regt, ist es wachzurufen. Je tiefer die Frage nach der Seele des Menschen geht, um so breiter und dringlicher, aber auch um so schwerer lösbar wird die soziale Frage. Denn neben den Wunsch nach wirtschaftlicher Unabhängig-

keit stellt sich das Verlangen nach geistiger Durchbildung mitten hinein in unser Geschlecht, das keine staatliche oder geistliche Polizeigewalt je wieder eindämmen wird oder darf.

Bis in das 18. Jahrhundert hatte die Kirche den Verkehr der weiten Massen des Volkes mit dem geistigen Leben vermittelt. Die Aufklärung brach diese Macht. Schule und Staat drängten die ursprüngliche Herrin schrittweise zurück, aber auch sie konnten das Erbe nicht halten. Immer weiter drang die Sehnsucht nach unmittelbarer Aneignung. Und der moderne Mensch trat selbst anscheinend ohne Abhängigkeit von einer Autorität in Beziehung zur Wissenschaft und Kunst, suchte sich selbst ihre Ergebnisse nutzbar zu machen. Wissenschaft und Kunst wurden populär, Allgemeingut, und die am meisten unmittelbaren Vorteil, greifbaren Gewinn aus ihrem Können versprachen, wurden am allgemeinsten; so die Naturwissenschaften eher als die geschichtlichen Gebiete. Ein Bildungstrieb hat gerade den so viel geschmähten Arbeiterstand erfaßt, hinter dem namentlich unsere kleinbürgerlichen Bildungsphilister weit zurückstehen. Die Weite dehnte sich, aber sie verlor an Tiefe. So befreite diese Oberflächenkultur den Menschen nicht, sondern schlug ihn ganz unsichtbar und unbewußt, aber um so fester in die Ketten bestimmter Parteianschauungen und sogenannter wissenschaftlicher Systeme. Die Macht der Parteipresse wurde ein ungesundes Symptom des modernen Volkslebens. Es ist eine bekannte Erscheinung, daß gerade in den Kreisen angelernter Halbbildung geistiger Hochmut und Dünkel ihren glänzenden Einzug gehalten haben, um das innere Wesen in seiner Hohlheit zu verdecken und mit einem gleißenden Firniß zu überziehen. Das gilt nicht nur von so vielen Anhängern einer materialistischen Weltanschauung, sondern ebenso sehr von denen, die einem platten Idealismus mit behenden Sprüngen nachhüpfen oder eine sogenannte christliche Lebensanschauung mit ihren gewohnheitsmäßigen Formen und äußeren Gebräuchen notdürftig sich angeeignet oder als Erbschaft überkommen haben.

Dieser persönliche Arbeits- und Freiheitsdrang auf allen Kulturgebieten führte eine gänzliche Umwandlung des geselligen Lebens herbei. Vor etwa vier Jahrzehnten noch konnte Riehl seine

kulturhistorischen Schilderungen auf der deutschen Familie aufbauen; sie stand im Mittelpunkte der deutschen Persönlichkeit. Jetzt ist sie aus dem Zentrum an den äußersten Rand der Peripherie gerückt und bildet oft nur noch das tägliche Bureau für Schlafen und Aufstehen, gut Essen und Trinken. Sie hat dem Verein bis hinab zum Rauch- und Skatklub oder gar dem Verein der Vereinslosen den so lange und ehrenvoll behaupteten Platz räumen müssen; nächstens werden ganz kluge Leute auch wohl Vereine gründen müssen, um das Familienleben wieder hoch zu bringen. In ihnen, nicht in der Familie spielt sich jetzt das eigentliche gesellige und geistige Leben des Individuums ab. In ihrer buntscheckigen Mannigfaltigkeit bieten alle ihren Mitgliedern bequeme Gelegenheit, um sich Gedanken anderer anzueignen, ohne selbstschaffend tätig zu sein, oder um sie womöglich unter dem pharisäischen Namen eines sittlichen und mildtätigen Zweckes zum Tummelplatz des Vergnügens zu machen und sich hier selbstverständlich mit der ganzen gewichtigen Persönlichkeit zu betätigen. Für jeden freilich, der nur einmal einen Blick in die grausame Not oft unverschuldeter Armut geworfen hat, muß es fürchterliche Unmenschlichkeit sein, für ihre Linderung öffentliche Lustbarkeiten, Armenbälle und Wohltätigkeitsbazare abzuhalten. Aber Titel und Orden, herablassende Gunstbezeugungen hoher staatlicher und kirchlicher Würdenträger sind auch heute noch in unserem demokratischen Zeitalter eine sehr gesuchte Ware, und der Begriff der Humanität stellt zur rechten Zeit sich ein. Mann und Weib entziehen sich der nächsten Arbeit in der Familie; sie vergessen, daß jene gerade als geschlossene Einheit für die soziale Gesamtheit etwas Reales und Ideales bedeutet. Sie wollen angeblich sich selbst und ihrer Eigenart leben. Bittere und zugleich lächerliche Ironie! Sie geraten nur desto mehr in den sklavischen Frohndienst ihrer weltlichen und geistlichen Vereine und Zusammenkünfte. Der ideal gedachte Drang nach Freiheit erreichte auch hier in der alltäglichen Wirklichkeit sein Gegenteil: An die Stelle des seiner Eigenheit sich bewußten Familienlebens trat das öde Massenleben in gleichförmigen Vereinen. Jede stille Entfaltung des eigenen, natürlichen Seins unterblieb. Künstliche Treibhauskultur ließ in

allen Ständen schnell emporwuchernde Schmarotzerpflanzen emporschießen, die des eigenen Lebens entbehrten. Sie treten auf geistigem Gebiet noch gefährlicher und anspruchsvoller auf als die materiellen Parvenus. Schrankenlose Arbeit zertrümmerte das Selbst, löste es in nebeneinander laufende Vorstellungsreihen auf. Statt von innen heraus mit seinen eigenen, wenn auch noch so geringen aber naturwüchsigen Anlagen sich in die Welt hineinzustellen, wuchs unser Geschlecht in einem bunten Allerlei heran, nahm in sich auf, was und wo es etwas fand, hier einen Gedanken, dort einen Gedanken, wurde ein künstliches Sammelbecken widerspruchsvoller Einflüsse, brachte es aber nicht zu dem einheitlichen, metallenen Guß einer Persönlichkeit, die eigenes, von allen anderen sie unterscheidendes Gut ihren geistigen Besitz nannte.

Vor einem Jahrzehnt etwa wußten gar manche Leute die leichtgeschürzte Wahrheit auf allen Straßen und Gassen zu verkündigen, der Gipfelpunkt menschlicher Kultur sei bald erklommen, das Wesen aller menschlichen Natur erkannt. Es gab nicht genug Worte zu rühmen, wie die Zeitgenossen es so herrlich weit gebracht hätten. Voll eitel Lust und Jubel, scheinbar im Vollbesitz leiblicher und geistiger Kraft, kletterten sie alle hinauf, oben reiches Glück zu erhaschen, stießen in den Abgrund, wer etwa den raschen Lauf zu hemmen oder gar den Laufenden zu überholen versuchte, klammerten sich an jedem Felszack an, bis auch er ausgenutzt und überwunden war und — wenige Schritte vor dem Gipfel des Berges machten die Eilenden Halt; hier einer und dort einer, der Kirchengläubige und der Freidenker, der schnellbereite Idealist und der bodensichere Anhänger monistischer Theorien; sehnsuchtsvoll der eine, mit gierigen Zügen der andere. Skeptizismus über sich selbst, Irrewerden an Wissenschaft und Kultur zeichnen deutliche Spuren auf ihrem Antlitz. Sie rennen hin und her, um eine Spalte zu finden, durch die sie hindurchschlüpfen können. Vergeblich. Sie sehen es nicht, wie freundlich und liebevoll die göttliche Vollkommenheit den Anker hinunterreicht, um sie über die Wand zu sich hinaufzuziehen. Und wer sie sah, der wurde es inne, daß die Kette tief unten im Tal lag, durch den sie sich mühelos an den Anker hätten befestigen können. Der Blick gött-

licher Liebe war für sie unsägliche Qual. Es begann eine mühsame Talfahrt, um sich besser vorzusehen. Es rüstet sich der Mensch zu neuem Aufstieg. Werden die Kräfte reichen?

Viel Ehre und Gewalt, viel Wissen und Macht, viel Lust und Genuß hat der moderne Mensch erreicht und nennt sie sein eigen. Alle Gesellschaftsklassen, alle Menschen suchen Kultur, d. h. Gemeingut unpersönlich gewordener Lebensgüter. Macht ihr Besitz glücklich? — „Was hülfe es dem Menschen, so er die ganze Welt gewönne und nähme doch Schaden an seiner Seele? Und was Nutzes hätte der Mensch, ob er die Welt gewönne und verlöre sich selbst?" Diese Herrenworte drücken in unseren Tagen den seelischen Schrecken aus, der so viele auf der Wanderung inmitten des berückenden Kulturreichtums befallen hat. Als für sie die Stunde des Entweder — Oder schlug, wurde ihnen bewußt, daß der moderne Mensch inmitten der reichen Masse sich selbst, seine Seele verloren, sein natürlich erschaffenes Sein gegenüber dem durch die Außenwelt gemachten künstlichen Sein unten im Tale gelassen habe. Soweit hatte sich der Mensch sich vergessen, daß Originale, Menschen mit eigener Geistesart, spöttisch oder mitleidig belächelt wurden. Laß sie lächeln! Beginne den Abstieg, wenn nicht mutig und rücksichtslosen Sinnes, dann wenigstens zaghaft und nachdenklichen Sinnes. Erkenne es für dich: Kulturleben und eigenes Sein sind in deiner Persönlichkeit in einen Widerspruch geraten. Du suchst die Einheit, du suchst dich selbst, du suchst Gott. Dessen müssen sich alle Volksschichten bewußt werden, auch die hartgesottenen Philister jener Kreise, die sich noch immer des Vollbesitzes ihrer Bildung und Religion, ihrer Treue für Altar und Kirche, für Thron und Vaterland laut und selbstbewußt rühmen. Erst diese Aufklärungsarbeit jedes einzelnen schafft den Boden zu lebensfrohem Werden. Reichen dann die Kräfte zu neuem Aufstieg?

II.

Das Ich und das kirchlich-religiöse Leben der Gegenwart.

In dieser harten Wirklichkeit muß die evan-

gelische Kirche Wurzel fassen, wenn sie ihre Bedeutung für das moderne Volksleben wieder gewinnen will. Ihre Wirksamkeit war nie ganz geschwunden. Eng begrenzte Kreise hielten immer zu ihr und lebten ihren Gedankengängen nach. Aber dem Volke in seiner Gesamtheit, dem Volke als einer Einheit steht sie ferne. Sie läuft als eine getrennte Bahn neben den breiten Wegen des Volkslebens, nicht in ihnen. Nur etwa 10 Prozent der gebildeten, 40 der halbgebildeten und 50 der ungebildeten Klassen folgen ihrer Spur. Der Aufgabe, als das Salz und der Sauerteig mit seinen Geistesrichtungen sich organisch zu verbinden und in alle Schichten der Bevölkerung mit festem Schritt und jugendlicher Tatkraft sich hineinzustellen, zeigten sich die kirchlichen Gruppen des 19. Jahrhunderts nicht gewachsen. Das Zeitalter der Freiheitskriege wurde durch christlich-nationale Frömmigkeit geschaffen. Die Triebe zur Begründung des neuen deutschen Reiches wurzelten zunächst in Kreisen, die dem kirchlichen Leben zum mindesten kritisch gegenüberstanden. Selbst dem Kriege von 1870/71 fehlte die religiöse Tiefe. Nach 1815 regte sich kirchliches Leben in allen deutschen Gauen. Für das religiöse Empfinden der Volksseele bedeuteten die Einheitskämpfe gegen Frankreich keinen Einschnitt in seine Entwickelung. Das evangelische Christentum wurde allmählich als die Weltanschauung gefühlsseliger Frauen und Aufsicht-bedürftiger Kinder angesehen. Höchstens singende und betende Konventikel lebenssatter Greise und greisenhafter Männer schienen sich noch zu ihr bekennen zu dürfen, die mit der Welt und ihrem tatendurstigen Schaffen abgeschlossen hatten oder die neue Wirklichkeit nicht verstanden. Als äußeres Umhängsel und vornehme Staffage bestimmter Familienfeste und großer öffentlicher Schaustellungen wurde und blieb es gesucht, als Lebenskraft hockte es verborgen und versteckt in der Ecke. Mit der Neubelebung der *inneren Mission* in allen ihren Zweigen, der Fürsorge für die unteren Volksschichten und die aus den Gefängnissen Entlassenen, dem Diakoniewesen in seiner ganzen Ausdehnung, den Jünglings- und Jungfrauenvereinen, den Soldaten- und Seemannsheimen, den Gottesdiensten für die Flußschiffer, den Gesellen-, Lehrlings- und

Kellnervereinen, der Hilfe, die Waisen und unehelichen Kindern zu teil wird, hat die evangelische Kirche den ersten Schritt in das moderne Volksleben hineingetan, sich mit der Masse in Verbindung gesetzt. Trotz des anfänglichen Zögerns der Gesamtheit und der Fehlgriffe im einzelnen war es bald der rüstige Schritt eines arbeitsfrohen Mannes. Mit ihm beginnt die aufsteigende Bedeutung der evangelischen Kirche für das sozial-sittliche Leben unseres deutschen Volkes bis über die Grenzen des Reiches. Dankbar gedenke ich noch der Stunden, wo ich vor wenigen Monaten die weite und warmherzige Hilfsbereitschaft der evangelischen Seemannsmission an unseren deutschen Matrosen in Antwerpen in reicher Unmittelbarkeit greifen konnte. Religiöse und nationale Arbeit stehen hier in lebendiger Wechselwirkung mit einander. Dem deutschen Volke wird hier ein großes Kapital an Geld, ein unermeßliches an religiöser Empfindungskraft und sittlicher Energie erhalten. Stets wird es der evangelischen Kirche unvergessen bleiben, daß sie zuerst erfolgreich den Kampf gegen die Sozialdemokratie als praktische Betätigung und den positiven Aufbau neuer wirtschaftlicher Organisationen zu Gunsten der mit ihrer Hand arbeitenden Klassen unternommen hat. Vielleicht werden sich ihre Erfolge noch vergrößern, wenn sie sich allein auf das sittlich-religiöse Gebiet beschränkt. Hier soll ihre Arbeit vorherrschen; bei der sozial-materiellen Fürsorge wird sie den staatlichen und kommunalen Organen höchstens als Helferin oder als rücksichtslose Mahnerin zur Seite stehen können. Es wäre zu wünschen, daß jede evangelische Gemeinde in Dorf und Stadt an dem Werk der inneren Mission sich beteiligte, daß aus Vereinen ganze kirchliche Gemeinden für innere Mission würden. Sie hat es fertig gebracht, eine Erscheinung des heutigen geselligen Lebens, das Vereinsleben, in ihrem Wesen umzuwerten. Die innere Mission will recht verstanden in ihren Versammlungen nichts empfangen; sie will nur geben und muß in Zukunft die Erneuerung religiösen Verständnisses und sittlich bestimmten Lebens in allen Kreisen der Gesellschaft anbahnen. Damit bricht sie dem einseitigen Klassenkampf und der einseitigen Auffassung der sozialethischen Frage als einer Reformation der unteren Volksklassen

die Spitze ab. Alle haben es bitter nötig, sich hier als krankes Glied, als Objekt behandeln zu lassen; und es zeugt nicht von feinem sittlichen Empfinden, wenn sich auf diesem Gebiet einzelne Stände ausschließlich zur Besserung niederer Klassen zusammentun. Ebenso ist auch jede kirchenpolitische Ausbeutung der inneren Mission auf das schärfste zu verurteilen. Gerade dieses Gebahren hat in den letzten Jahrzehnten sie so vielen deutschen Männern entfremdet, obwohl sie ihre Notwendigkeit einsahen. Es muß so weit kommen, daß jeder an dieser Arbeit teilnimmt und unbeschadet seines kirchenpolitischen oder theologischen Standpunktes an ihr teilnehmen kann. So lange freilich einzelne Parteigruppen immer wieder mit dem Anspruche hervortreten, im Vollbesitze evangelischen Christentums zu sein, ist auf diesem Gebiete eine allseitige Mitarbeit unmöglich; so lange hat keine Gruppe das Recht, über Interesselosigkeit zu klagen. Der Forderung der Allgemeinbetätigung ganz gerecht zu werden, ist nur auf einem Wege möglich: der Mittelpunkt muß aus dem Vereinsleben in die Gemeinde und aus der Gemeinde in die Familie verlegt werden, die evangelische Familie sozial denken und empfinden lernen. Sie muß es erfassen, daß sie als Einheit für sich, ihre Glieder und andere gleiche Einheiten geistige und materielle Notwendigkeit ist. Die ganze Familienorganisation der evangelischen Kirche hat diese Pflicht schon lange, vielleicht schon seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts, vergessen. Diese soziale Saumseligkeit trug dazu bei, das Ansehen der Kirche im Volke immer mehr herabzusetzen, sie aus seinem Gesichtskreise heraus in das Gotteshaus zu verbannen. Große Versammlungen haben gewiß ihren Wert; sie sind bedingt durch die Entwickelung unserer gesellschaftlichen Verhältnisse; und das Christentum muß sich zu seiner Kraftentfaltung auf den Boden der geschichtlichen Tatsachen stellen. Die Schwingungen der Volksseele werden durch solche gemeinsame Veranstaltungen in eine andere Richtung gebracht, Verständnis für christliche Lebenskraft, Begeisterung geweckt. Eins ist bei alledem die selbstverständliche Voraussetzung: die Gemeinde muß den heiligen Willen der dazu Berufenen spüren, daß sie nicht für eigene Ehre und persönlichen Ehrgeiz schaffen, sondern in dem ernsten

Drange ihrer Seele, den Mitmenschen an ihrem Platze zu helfen. Leider bietet das Uebel für fein empfindende Laien noch so oft einen Grund, sich von dem kirchlich-religiösen Leben fern zu halten, daß sie berechtigten Zweifel in die selbstlose Aufrichtigkeit und persönliche Wahrhaftigkeit der leitenden Stellen setzen. Bleiben wir aber auch weiterhin auf dem Boden wirklicher Tatsachen: lassen wir uns nicht durch augenblickliche Gefühlsregungen der Masse und ideale Aufwallungen der Volksseele täuschen. Im Gedränge des alltäglichen Lebens, in der Berührung mit anders Denkenden schwinden jene Bewegungen; das Feuer verfliegt; jede greifbare Einwirkung auf die Tätigkeit des einzelnen, auf sein ganzes Sein, die Art seines Schaffens suchen wir meist vergeblich. Und Christentum ist keine Weltanschauung für geistreiche oder frömmelnde Phantasie, keine Gefühlsseligkeit für ein paar Vortragsstunden, sondern kraftvolles Leben, wirkliche Arbeit. Der Mensch fühlt sich in diesem Vereinsleben trotz der so hohen Ziele bald leicht als Maschine, nicht lebenspendender Quell voll natürlichen Wassers, oder aber er gleicht leicht einem hochmütigen Narren, der vor geistlichem Sattsein geistig stumpf und träge ist, nicht einem selbstlernenden Diener des Nächsten und seines Gottes. Wenn die Anschauung vieler Kreise: der Kampf zwischen Glauben und Unglauben wird nur auf sozialem Gebiet ausgefochten werden, überhaupt eine Berechtigung hat, dann muß erst die Familie das soziale Zentrum bilden, die ursprünglichste, natürlichste und einfachste Auswirkung des menschlichen Wesens als eines sozialen Geschöpfes. Das ist heute bei der Zerfahrenheit des Familienlebens schwer; schwerer als Reden vor versammelter Volksmenge halten, allgemeine Begeisterung wecken, ganze Stände sich zum Gegenstand seiner Tätigkeit auf diesem Gebiete wählen, wo das einzelne Glied gar leicht zu einer gleichwertigen Nummer herabgedrückt wird. *Menschen* aber sind *nicht gleichwertig, sondern eigenwertig*; alle, ausnahmslos. Mann und Weib, Sohn und Tochter, Bruder und Schwester, Meister und Geselle, Lehrlinge und Dienstboten, eine Maria, eine Martha, ein Lazarus in einem Hause! Die lebendige Mannigfaltigkeit des seelischen Lebens und Empfindens in jenem Hause war es, die Jesus immer wieder nach Bethanien

zog und ihn so gerne dort weilen ließ. Sie herrscht auch in deinem Hause; suche sie nur! Wo tote Einförmigkeit und Langeweile sich einstellt, da wohnt der lebendige Christus nicht, sondern höchstens formvollendete Religionsübung. Alle Glieder der Familie wollen verschieden behandelt werden und angefaßt sein, daß sie sich bei aller Verschiedenheit doch als eine Einheit, als zusammengehörig fühlen. In der Familie liegt die Versöhnung der sozialen Gegensätze begründet, die die innere Mission und Kirche anstreben müssen. Hier lege die Hand ans Werk und zögere nicht, frisch zuzugreifen und die Arbeit anzupacken mit festem Griff und mutiger Hand, und christliches Werden den Deinen, deinen Nächsten zu geben. Da bedarf es nicht langwieriger und kostspieliger Organisationen, Vorarbeiten und Sammelrufe; es ist unmittelbare Tat jedes einzelnen, für die jede Stunde paßt. *Nicht aufdringlich, sondern eindringlich!* Viel äußere Ehre, die du als Vereinsredner und Volksbeglücker oder als Vorstandsdame verschiedener Missionsvereine vielleicht einheimsen kannst, trägt diese Tätigkeit freilich nicht ein. Aber Segen geht von dir aus; und er wird um so nachhaltiger und reicher sein, je stiller, bescheidener und natürlicher du hier das Deine tust. Du und dein Nächster, der dich gerade in diesem Augenblick am nötigsten hat, nicht du und jene weite Außenwelt, der du dich so gerne selbstbewußt widmest, sollen im sozialen Wirken der Kirche einander gegenüberstehen, deren einzelne Glieder wir sind. Wenn so das Ich und das Du, meine Familie und die deinige auf einander wirken und sich neue Wege zeigen, wird heiliges Feuer aufflammen, das nicht erst durch Massen hindurchglimmen muß, sondern unmittelbar von dir zu mir herüberfliegt.

Diese Bedeutung der Familie in der notwendigen Umkehr des Kulturlebens ist der sicherste Beweis, daß jene soziale Tätigkeit nur eine Seite des Einflusses ist, den die evangelische Kirche ausüben soll und muß. *Die Tiefgründigkeit ihres Wirkens liegt in der Fähigkeit, den berechtigten Zug moderner Lebensanschauung, den Individualismus, in sich aufzunehmen und diese moderne Form mit christlichem Leben zu erfüllen.*

Was will die evangelische Kirche? — Ihr Zweck liegt in dem Wesen ihrer Gemeinschaft. Sie soll die Gemeinschaft der Individuen sein, die bei aller Verschiedenheit ihrer Anschauungen über Gott, Welt und Mensch Gottesgemeinschaft für die Ewigkeit, Gottesnähe für die Zeitlichkeit durch Jesus Christus suchen. Jesus stellte sich immer das große Problem: der einzelne Mensch — Gott. Das ist die Grundfrage auch für den Christen. Der einzelne Mensch — die außer ihm liegende Welt: sie sind die Angelpunkte des Lebensinhaltes der modernen Welt. Der Christ vergleicht sich mit Gott und kommt dadurch zum Bewußtsein der ersten Gleichheit aller Menschen trotz der natürlichen und geschichtlichen Unterschiede; er denkt und empfindet alsdann schlechthin sozial, ohne Rücksicht auf bestimmte Gruppen und Stände. Der moderne Mensch vergleicht sich so oft mit den Menschen und bleibt infolgedessen bei dem Bewußtsein der Ungleichheit stehen; er wird so leicht ein unsozialer Parteimensch oder Subjektivist trotz einzelner sozialer Maßnahmen. Christliches Leben und moderne Weltanschauung treffen sich in der Wertschätzung der einzelnen Persönlichkeit. Weil unsere evangelische Kirche den Wert der einzelnen Menschenseele allzusehr und allzulange außer Acht gelassen und an ihre Stelle den Wert bestimmter Gottes- und Weltanschauungen, theologischer Lehrbegriffe und Lehrsysteme oder gar traditioneller Kultusformen als allgemeingültig und allgemeinverbindlich für das Leben ihrer Glieder aufgestellt hat, ging ihr die Fühlung mit dem Volksleben verloren, sobald dieses die Richtlinie auf das Recht des Einzelnen nahm. Den Anfang bildete auch hier die Aufklärung, in ihr stehen wir jetzt mehr als je, ohne in ihre unhistorische Denkweise zu verfallen. Wenn sich die Kirche des hohen Werturteils der individuellen Persönlichkeit gerade in den tiefsten und innerlichsten Fragen wiederum bewußt wird und ihr dieses Recht zugesteht, erreicht sie den Punkt, an dem sie mit so vielen modernen Bewegungen sich kreuzt. Hier muß ihre werbende Kraft einsetzen. Aber dann gehen beide auseinander, um sich nicht wiederzufinden. Der moderne Mensch wollte für Gott nichts tun, von der Welt alles haben; der Christ will für Gott, um Gottes willen, alles tun, von der Welt nichts haben. Der moderne Mensch

will von Gott nichts nehmen, für die Mitwelt nichts geben; der Christ will von Gott alles nehmen, für seinen Nächsten sich selbst geben, ihn lieben als sich selbst. Der moderne Mensch ist seiner Gesinnung nach selbstsüchtig; auch wo er gibt, will er immer wieder, sei's auch nur den Dank, haben, will anerkannt sein in seinem Wirken und Schaffen. Der Christ ist seiner Gesinnung nach selbstlos, will nichts haben, wo er Liebe gegen den Nächsten übt, weiß, daß er damit nur tut, was zu tun er gerade schuldig ist.

Die nächste Aufgabe und Bedeutung der evangelischen Kirche für das moderne Volksleben liegt daher *in der Umwertung und Vertiefung des Begriffs der Persönlichkeit.* Die Worte des Herrn: „Es sei denn, daß jemand von neuem geboren werde, so wird er das Reich Gottes nicht sehen" und „Werdet anderen Sinnes, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen" predigen der Gegenwart eine ernste Wahrheit. Nur so werden wir lebende Menschen das Rüstzeug wiederfinden, das bei dem übereiligen Laufe unten im Tal liegen geblieben ist: uns selbst, unsere Seele, unser Verhältnis zu Gott. Die Wahrheit des Menschseins liegt nicht außerhalb des Menschen, in den Verhältnissen, sondern in ihm, in seiner Seele. „Die Wurzelung des Seienden fanden die Weisen im Herzen", sagt bereits die Rigveda, die heiligen Gesänge der arischen Bewohner des alten Indien; und Goethe's Worte: „Ist nicht der Kern der Natur der Menschen im Herzen?" weisen auf ihr inneres Wesen. Jesus vertieft, vergöttlicht diese Wurzel in der Bergpredigt: „Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen." Er macht die Menschen zu Gotteskindern, will die Lebenskraft und Lebensenergie in Gott wurzeln lassen, an deren Ursprung und Vollendung Keiner *unmittelbaren* Anteil hat, die auch ohne die Welt bestehen. Himmel und Erde mögen zusammenstürzen, die Hölle mag über sie herfallen, diese Verheißung bleibt wahr. *So macht uns Christus frei von der Welt;* er löst unser inneres Leben in seiner Beziehung auf Gott von der knechtischen Abhängigkeit des Ichs von der Welt. Das ist die *zweite* große Gleichheit seiner Jünger.

Jene Lebenskraft will sich in die Tat umsetzen; sie soll es

als naturnotwendige Folge ihres Daseins im Menschen, und darum verlangt Jesus sie als unumgängliche Forderung Gottes von uns und weist auf die Welt als den Wirkungsplatz des Willens hin. So macht er uns frei für die Welt. Sein Leben war willenskräftige Aktivität; selbst wo er litt, wollte er leiden, sobald die Notwendigkeit des Leidens ihn durchdrungen hatte. Die Notwendigkeit allein würde jedoch sein Leben nicht geschaffen haben, denn sie gibt nur die Möglichkeit des Werdens, das Werden selbst ist Aufgabe des Menschen. Und gerade jene Notwendigkeit ist es, vor der wir so oft erbeben und Wege gehen, die wir lange als Irrwege erkannt haben. Der Christenmensch soll an der Vollendung der Welt nach seinem Vermögen mitarbeiten, an der werdenden und schaffenden Kultur teilnehmen, soweit die Seele sie bewältigen kann. So ergibt sich die Möglichkeit einer Versöhnung des Ichs mit der Kultur, die beiden ihre Rechte zuteilt. Aber die Grenze wird durch Jesus durchaus individuell gezogen. Die innere Lebenskraft und die aus ihr herauswachsende Arbeit sind nicht an geistige und materielle Besitzverhältnisse gebunden, denn diese schaffen nur die Macht notgedrungener Unterwürfigkeit durch das Gebot harter Pflicht. Ihre Lauterkeit und Reinheit bedingen sich durch den freiwilligen Gehorsam gegen den Willen Gottes, zu geben aus dem Gebot heiliger Liebe. Dieses durchaus persönliche Lebensverhältnis zu Gott weist auf seine vollkommene Gerechtigkeit. Die tatsächliche Verwirklichung ist auf Erden unmöglich. Keine ideale Lebensauffassung wird diese Tragik dem Menschenleben nehmen können. Die es versucht und daraus Folgen für die Wirklichkeit zieht, wird unwahr gegen ihren Träger und gegen die Geschichte; beides, persönliches Erlebnis und tatsächliche Erfahrung, widersprechen ihr, vielleicht zum besten des Menschen. Nur in der harten Erkenntnis dieser Wahrheit tut sich der Seele die Pforte zu dem Neulande auf, nach dem sie sich sehnt, zu dem Himmelreich. „Das Reich Gottes kommt nicht mit äußerlichen Gebärden; man wird auch nicht sagen: Siehe, hie oder da ist es. Denn sehet: das Reich Gottes ist inwendig in euch!"

Sobald unser Geschlecht seine Höhenfahrt nach diesem Ziele antritt, muß es sich die Frage vorlegen: Wer bin ich meiner Eigen-

heit nach, an welchem Platz soll ich meinen Weg nehmen, wie mich zu Gott stellen? Die Entscheidung liegt bei jedem selbst. Menschen können ihm helfen; wohl dem, der sie findet. Der beste Helfer ist Christus; tief zu beklagen, wer ihn nicht findet. Seine Gestalt in ihrem geschichtlichen und ewiglebendigen Dasein den modernen Menschen nahe zu bringen, daß sie sein heiliges Leben in sich verspüren und erleben, ihn der Gegenwart in der stetigen Gottesgemeinschaft zu zeigen, ist die Aufgabe der evangelischen Predigt. Luther kennzeichnet sie in seiner Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen" mit den Worten: „Es soll und muß also predigt seyn, daß mir und dir der Glaub darauß erwachß und erhalten werd. Wilcher Glaub dadurch erwachst und erhalten wird, wenn mir gesagt wird, warumb Christus kummen sey, wie man sein brauchen und nießen soll, was er mir bracht und geben hat; das geschicht, wo man recht außlegt die christlich Freyheit, die wir von ihm haben, und wie wir Kunig und Priester sein, aller Ding mechtig". Der Glaube soll daraus erwachsen, aus dem ganzen Leben Jesu der menschlichen Seele offenbar werden, denn in ihm lebt sie als die Kraft göttlicher Freiheit. Die Leute wissen heute so viel und wollen immer mehr wissen; sie glauben so wenig und wollen immer weniger glauben in der Meinung, Glauben sei ein äußerliches Fürwahrhalten, ein äußeres Bekenntnis, wie es leider die Kirche so oft verlangt. Dieses Wissen und solcher Glaube ähneln sich merkwürdig; sie geben beide äußere Macht, die schließlich gar leicht ihren Besitzer knechtet, und werden Herren der Seele. Glauben als inneres Gemeinschaftsbewußtsein mit Gott schafft Kräfte, die das Wissen frei machen, loslösen. Wissen richtet sich auf das Vergängliche, Glauben auf das Ewige. Wissen bindet den Menschen an den Menschen und die Welt, Glauben an Gott. Darum soll die evangelische Kirche in ihrer Predigt kein Wissen predigen, weder traditionell-altkirchliches noch modernes, sich nicht an das Wissen von Anschauungsformen binden, sondern ihren Gliedern Glauben bringen, Glauben an uns selbst, unsere zeitliche und ewige Bestimmung, an die allgemeine Erneuerung des menschlichen Geistes durch Jesus,

an die Pflicht jedes Einzelnen, dieser Erneuerung für seine Person und damit der christlichen Freiheit gewiß zu werden. So stellt sie sich mitten in die Geschichte hinein, weiß, daß auch ihr Wissen nur Stückwerk ist, ihr Wesen Entwickelung und nicht unbewegliche Beharrlichkeit, ihr Glaube nur ein Teil der göttlichen Kraft, daß „auf Erden nur ein Anheben und Zunehmen ist, welches wird in jener Welt vollbracht", überläßt in Wahrheit, nicht nur mit Worten, Gott dem Vater aller Dinge die Vollendung, auch unsere ewige Vollendung. So gibt sie uns den freudigen Mut, an ihrer Entwickelung mitzuarbeiten. Wechselseitiges, lebendiges Geben und Empfangen bestimmt dann das Verhältnis der evangelischen Kirche und ihrer Glieder zu einander.

Unter dieser Beihilfe beginnt der Mensch von neuem den Lauf, aus dieser Gesinnung heraus soll er handeln. Erst Selbsterkenntnis, dann Welterkenntnis; erst Selbstbesserung, dann Weltbesserung! Nicht die Verhältnisse sind schuld; du selbst hast die Schuld in dir. Mutig und unverzagt eilen wir nach solcher Selbstbestimmung unsres Seins gehorsam dem Willen Gottes vorwärts, packen fröhlichen Sinnes die Arbeit an, die uns inmitten des Weges zufällt, scheuen auch solche nicht, die uns unvermutet überrascht, stoßen nicht zurück, den wir treffen, sondern helfen ihm weiter zu kommen, stellen uns mitten hinein in die Welt, um mitzuschaffen an dem Guten, das nach Wahrheit und Schönheit ringt, lassen uns aber niemals von dem Geräusch der Welt übertäuben und die Seele rauben, allezeit hochgemuten Sinnes, denn wir gehen neben Gott, in seiner Nähe, der durch die Welt allenthalben schreitet, auch unser Leben kreuzt, nein, nicht kreuzt, sondern von diesem Treffpunkte an weiter mit uns geht. Endlich kommen wir nach aller Arbeit vor jene Felswand, aufschauend nach der Vollkommenheit, die unser wartet, nach Gottesgemeinschaft; auch hochgemuten Sinnes? — Nein, recht demütig. Denn magst du noch so sehr zum Wohle deiner Nächsten gearbeitet, mit allen deinen Gaben gewuchert haben, du kannst nicht darauf pochen, denn du hast nur deine Pflicht getan; und Risse werden sich auch durch das edelste Leben hindurchziehen, so tief, daß niemand auf Erden sie heilen kann. Dienen, nur dienen wollte Jesus gerade wegen

des hohen Wertes seiner Persönlichkeit. Das war bei aller gewaltigen und lichtdurchfluteten Machtfülle die stille Hoheit seines Wesens, die uns aus dem Bilde der Evangelien so unvergleichlich entgegenleuchtet. Die Einheit dieser beiden Gegensätze rückt selbst den Menschen Jesus in unendliche Ferne.

Ist Religion innerlichster Individualismus, dann ist christliche Religion der innerlichste Individualismus, der sich auf Christus als den Grund des Lebens aufbaut, auf dem wir weiterarbeiten. Jesus ist der Weg, die Wahrheit und das Leben. Ihn zu gehen, sie zu suchen und es in sich zu verwirklichen bleibt die harte Aufgabe des Menschen. Diese Selbsttätigkeit verlangt der Herr von seinen Jüngern. Denn Jesum leben heißt mehr, als innerlich von ihm angepackt sein; es ist weiter der innerlichste Besitz, den der Einzelne der Welt schenkt und der sich dadurch als Tat offenbart. Solches Dienen bringt Wiedergeburt und Leben. Leben schaffen, das verlangt die evangelische Kirche von allen ihren Gliedern, von allen, die sich zu ihr als einer Gemeinschaft lebendiger Menschen, nicht bloß als einer traditionellen Kultusgemeinschaft bekennen. Wo eine kirchliche Gemeinde, ihre Pfarrer und Aeltesten, diese Gesinnung von ihren Gliedern nicht erreichen will, sondern sich mit der äußeren Mache von Gemeindeausflügen, Familienabenden und Vereinsfesten aller Art oder mit vollbesetzten Gotteshäusern für eine Stunde der Woche begnügt, gleicht sie einem übertünchten Grabe, das verdient wegen seiner Allgemeingefährlichkeit so bald als möglich zugeworfen zu werden. Es ist besser, nichts zu haben, als fremden oder unechten Besitz anzubeten. Und heutzutage will es mir oft scheinen, als ob einzelne Teile unserer evangelischen Kirche unter solchen Veranstaltungen geradezu innerlich Not litten, weil den Gliedern eine solide sittlich-religiöse Grundlage fehlt. Rousseau's Worte gelten auch uns: „Peut-être voudrait-il mieux n'avoir point de religion du tout que d' en avoir une extérieure et maniérée qui sans toucher le coeur rassure la conscience.“

So steht also doch christliches Leben und Sein in einem vollkommenen Widerspruch zu der sonstigen geistigen Kultur des deutschen Volkes in der Gegenwart, wie die Gegner behaupten?

Soweit sie selbstsüchtig ist, soweit sie die Persönlichkeit zur Herrschaft um des Herrschens und nicht des Dienens willen ausbilden will, Arbeit und Freiheit, sowie der daraus sich ergebende geistige und materielle Besitz nur zum selbstzufriedenen Genuß gebraucht werden, ganz gewiß. Für alle solche Leute hat Jesus nur ein Urteil: sie sind fern vom Himmelreich, fern von dem Reiche Gottes, das er unserer Seele bringen will; und es ist schwer für sie, hineinzukommen, ja sein Wesen und seine Herrschaft nur zu ahnen. Die Grundtöne stimmen nicht zusammen. Der Ausgangspunkt ist der gleiche: der einzelne Mensch. Die modernen Weltanschauungen und die Kulturströmungen der Gegenwart endigen zum guten Teil in einem maß- und haltlosen Subjektivismus, der sich nicht der ihm möglichen Arbeit, sondern alles sich unterwerfen will, dabei ein Spielball seiner Gedanken und fremder Stimmungen wird. Christliche Lebenskraft offenbart sich in einem bewußten Individualismus, der die einzelne, aus dem Innern ihres natürlichen Seins herausgewachsene Persönlichkeit als Ganzes in ihrem Wirkungskreis sich ausleben lassen will. So gewinnen Arbeit und Freiheit einen ganz anderen Inhalt, als wie sie es jetzt tatsächlich haben, weil Ausgangspunkt, Ziel und Gesinnung sich völlig verschieben.

III.

Staat, geistige Kultur und Kirche der Gegenwart.

Die bisherigen Erörterungen rücken alle den einzelnen Menschen in den Vordergrund des kirchlichen Lebens; auch wo es sich um eine Gemeinde handelte, wurden sie in erster Linie als Zusammenfassungen vieler Einzelner gedacht. Damit ist der Innerlichkeit aller religiösen Lebensvorgänge und der Erscheinungsform der gegenwärtigen Kultur Rechnung getragen. Allein diese Kultur ist kein Erzeugnis des Augenblicks; sie baut sich auf ganz bestimmten geistigen Strömungen auf, an denen das kirchlich-religiöse Leben nicht achtlos vorbeigehen kann. Entweder es ist Hammer oder Ambos; oder aber es verbinden sich beide Kräfte zu einer neuen, höheren Form. Außerdem: das Wesen der kirchlichen Gemeinden

und der evangelischen Kirche erschöpft sich nicht in dem religiösen Leben Einzelner. Sie sind nicht bloß kleinere oder größere Haufen von Menschen, die zufällig die gleiche Lebenskraft suchen, sondern feststehende, organische Gebilde, in die bereits die Einzelnen hineinwuchsen. Es kann nicht allein das Eine maßgebend sein, wie Jesus sich die Verwirklichung seiner göttlichen Kraft dachte; es muß hinzukommen ihre Umsetzung in die geschichtliche Wirklichkeit durch 19 Jahrhunderte. Wer allein dem ersten, rein biblischen Gedanken folgt, steuert zunächst unbewußt, dann im Gefühle unbedingter Sicherheit im Fahrwasser gemeinschaftlicher Bewegungen oder aber einer geschichtslosen Abstraktion des Christentums, die ohne Schwierigkeit das menschliche Dasein im Jahre 75 gleich dem des Jahres 1900 setzt. Wer die zweite lange Gedankenkette als unbedingte Notwendigkeit der Entwickelung faßt und meint, daß sie selbstverständlich auch für die Zukunft gelten müsse, erwartet unter diesem Eindruck ganz folgerichtig alles Heil von dem wuchtigen Aufbau einheitlicher, massiver Kirchenformen. Beide haben ein Recht, nicht das Recht im religiösen Leben der Gegenwart. Denn wenn Jesus wirklich der Herr und Meister seiner Gläubigen ist, dann dürfen sie seine Gedanken über die Form des gemeinschaftlichen Lebens nicht so rücksichtslos behandeln, als sollten sie nur für seine Tage Geltung haben; und wenn seine Lebenskraft aus Gott wirklich das Salz der Menschheit ist, dann dürfen seine Gläubigen nicht achtlos an den Formen vorübergehen, die Geschlechter voll tiefer Glaubensinnigkeit sich geschaffen haben. Hierin liegt das heilige Recht der Kirche und der Gemeinden als der organischen Formen, in die christlicher Glaubensinhalt vornehmlich gefaßt ist.

Was hat also die organisierte Kirche zu tun, um ihre Kräfte wiederum in das Volksleben hineinströmen zu lassen?

Für die Entwickelung des evangelischen Kirchenwesens wurde die Teilnahme des Staates an der Leitung der Kirche entscheidend. Die Reformatoren sahen keinen anderen Ausweg, ihre Gedanken zu verwirklichen. Jetzt mehren sich die Stimmen, die das staatliche Kirchenregiment, das Landeskirchentum fast allein verantwortlich für den sinkenden Einfluß der Kirche auf das

deutsche Volksleben machen. Sie befürworten eine gänzliche Trennung der Kirche vom Staat, eine freie Kirche im freien Staat. Die Nachteile der Verbindung sind geschichtlich greifbar. Als oberste weltliche Macht suchte und sucht der Staat immer mit der höchsten Einheit kirchlicher Gewalten, mit der Kirche als Gesamtorganismus zu verhandeln. Er vernachlässigte die Eigenrechte der Gemeinden, betrachtete sie nur als Teile des großen Kirchenkörpers, als Objekte kirchenregimentlicher Maßnahmen, nicht als die Gebilde, in denen das religiöse Leben des Volkes seine Kraft beweisen soll. Die Einzelgemeinden verkümmerten, nahmen keinen selbsttätigen Anteil an den gottesdienstlichen Handlungen und der kirchlichen Verwaltung, mehr noch die lutherischen Gemeinden des Ostens als die reformierten des Westens. Die so gestalteten Glieder der Kirche und die Einflüsse des staatlichen Regiments trugen in gleicher Weise dazu bei, die beharrenden Kräfte in dem geistigen Leben der Kirche über Gebühr auszubilden. Ruhe und Ordnung wurden die ersten Kirchenpflichten. Und die gleichen Faktoren, Gemeinden und Kirchenregiment, vergaßen den wichtigen Personalgrundsatz der Reformation: das allgemeine Priestertum. Allmähliche Erstarrung der Gemeinden und Staatskirchentum schufen jene Theologenkirche, die von Anfang an als ein Gespenst hinter den evangelischen Kirchen der reinen Lehre stand, unter deren Druck die heutige Entwickelung leidet.

Mit diesem Punkte setzen aber auch die Vorteile ein, die die Teilnahme des Staates am kirchlichen Regiment dem evangelischen Wesen gebracht hat. Sie hat ein theologisches Parteiregiment verhindert, das für unser kirchliches Leben vernichtend geworden wäre. Die Ausbildung dogmatischer Bekenntniskirchen, also der Verlauf der Reformation selbst, führte die theologische Parteiung herbei. Jede Gruppe stellte ihre reine Lehre als die einzig reine hin. Gewiß: In den letzten Jahrzehnten hat es nicht an einzelnen Fällen gefehlt, wo die Staatsgewalt dem Druck kirchenpolitischer Parteien schwächlich nachgab; aber wer die Haltung des Staates im Verlauf von 3½ Jahrhunderten mustert, muß zugeben, daß er diese seine sittliche Aufgabe gegenüber der Kirche wohl zu erfüllen verstanden hat. Zu der Unparteilichkeit befähigte ihn seit

der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Stellung, die er zu der Freiheit der theologischen Forschung einnahm. Welche Ergebnisse sie auch in ernstem, rücksichtslosem Wahrheitsdrange erzielt: sie muß ein unantastbares Gut der evangelischen Kirche bleiben. Ohne die Mitwirkung des Staates würde es hiermit in der Gegenwart schlechter bestellt sein, als es jetzt ist. Wer diese mittlere Linie der Gerechtigkeit nicht zu billigen vermag oder das Staatskirchentum für unfähig hält, dem Reiche Gottes Eingang zu verschaffen bei den Menschen, der kehre ihr den Rücken. Streng bekenntnismäßige Freikirchen, die Gemeinschaftsbewegungen oder freireligiöse Gemeinden werden ihm bereitwillig ihre Tore öffnen. Platz zur Arbeit und innere Freudigkeit fehlen in ihnen nicht. Aber das soll er bedenken: er wird dazu mithelfen, den gehässigen Widerstreit theologischer Anschauungen in Theorie und Praxis zu verschärfen; er wird einer einseitigen Form des Christentums seine Kraft leihen, die ungeeignet ist, das Leben des evangelischen Volkes in seiner vielseitigen Weite zu durchdringen. Wer dagegen der Ueberzeugung lebt, daß unsere evangelischen Kirchen im stande sind, unter Wahrung des grundsätzlichen Verhältnisses zwischen Staat und Kirche als lebenskräftige Glieder des ganzen Volkslebens sich auszugestalten, der arbeite fröhlich an einer ruhigen Entwickelung in diesen Bahnen mit. Mir jedenfalls will es scheinen, als ob wir der Mitwirkung des Staates in der oft recht weltlichen Wirklichkeit kirchlichen Lebens noch gar nicht entraten könnten und als ob auch die deutschen Staaten ein Interesse der Sittlichkeit an diesem Bunde hätten. Die Verbindung von Kirche und Staat hat ihr Teil dazu beigetragen, den Staat immer mehr als sittlich-produktive Macht zu erkennen, ein Gedanke, der Luther noch vollkommen fern lag; sie hat dem Staate sittliche Kräfte zugeführt, die zu dem physischen Machtgedanken eine wertvolle Ergänzung bildeten. Und die staatlichen Gewalten haben oft den Anlaß gegeben, daß gegenüber den großen Verschiedenheiten die einheitlichen Prinzipien aller evangelischen Kirchengemeinschaften scharf hervorgekehrt wurden. Selbst bei voller Durchführung der Freikirchen werden infolge der langen geschichtlichen Gemeinsamkeit Konflikte zwischen den beiden großen Organen des öffentlichen

Lebens nicht ausbleiben. Die Kirche ist in ihrer idealen Auffassung Gesinnungsgenossenschaft, nicht von dieser Welt; wohl aber lebt und wirkt sie in dieser Welt. Und der Staat muß als oberste weltliche und rechtliche Macht der Nation die Befugnis haben, gegebenenfalls in das Leben der Kirche einzugreifen. Freilich: Verschiebungen in dem gegenseitigen Verhältnis vorzunehmen, dazu werden Mittel und Wege gefunden werden müssen.

Denn Wandlungen sind notwendig. Die eine ist durch die bisherige Entwickelung vorgezeichnet. Es ist eins der wenigen positiven Verdienste des alten Liberalismus um das kirchliche Leben, daß er stets — manchmal vielleicht notgedrungen — für die Einschränkung hochkirchlicher Gewalten gekämpft und darauf gedrungen hat, im Gegensatz zu dem staatlich-konsistorialen Element das presbyterial-synodale zu stärken. Er vertrat das kirchliche Recht der Gemeinde. Es ist die Aufgabe der Gegenwart, dahin zu wirken, daß die Befugnisse der staatlich-kirchlichen Oberbehörden noch mehr als bisher eingeschränkt werden. Rheinland, Westfalen, Baden, das Elsaß und die Diaspora in Lothringen sind vielleicht die einzigen kirchlichen Einheiten, wo die Gemeinde sich ihre Freiheit erhalten oder wiedererrungen hat. Staatliche Verordnungen und kirchenregimentliche Erlasse schaffen kein inneres religiöses Leben. Zu dem Arbeitsgebiet der Oberbehörden dürfen daher nur die Maßnahmen gehören, die sich auf die Einheit der evangelischen Landeskirchen gegenüber allen außer ihr liegenden Faktoren, auf die Grenzen gegenüber den rein staatlichen Gewalten, auf die Einheit in der eigenen Verwaltung, auf gemeinsame Anstalten der inneren und äußeren Mission beziehen. Streitigkeiten von Gemeinden in sich selbst und mit anderen werden nach wie vor als der letzten Instanz vor ihnen zu enscheiden sein. Die parlamentarische Ergänzung erhalten sie für ihre Beschlüsse in den jährlich zusammentretenden Landes- resp. Provinzialsynoden, in denen das Laienelement überwiegt. Irgendwelche unmittelbare Aufsicht über das rechtgläubige Bekenntnis der Pfarrer steht ihnen nicht zu, dagegen ist die Zuchtgewalt über die sittlich-seelsorgerische Tätigkeit der Geistlichen in den Gemeinden zu verschärfen. Verschiedenheiten in den Anschauungsformen zwischen theologisch durchgebildeten

Pfarrern und den Gemeinden lassen sich durch die Tat und das Leben überwinden; aber zweierlei kann und darf die kirchliche Gemeinde der Gegenwart nicht mehr ertragen: herrschsüchtige Priester und faule Pfarrer. Kurz: Schwerpunkt und geistige Richtlinien des kirchlichen Lebens liegen noch viel zu sehr in der Hand des Kirchenregimentes, während sie nach evangelischem Kirchenbegriff durchaus dem Rechte der Einzelgemeinde angehören. Ihre Sache ist es, die inneren und äußeren Angelegenheiten selbst zu verwalten.

Das bedeutet freilich eine Wandlung, die nicht von heute auf morgen durchzuführen ist. Man muß offen eingestehen, daß in den meisten deutschen Landeskirchen die Gemeinden der Gegenwart einfach unfähig wären, solche Arbeit auf sich zu nehmen. Der Verschiebung von der Kirche zu der Gemeinde vorangehen muß eine innere Reformation der Gemeinde. Die kirchliche Bewegung des 16. Jahrhunderts sollte ihren Anfang bei dem Haupte der Kirche nehmen; die des 20. hat bei den Gliedern einzusetzen. So lange die Gemeinden teilnahmlos, ungesund sind, wird der Kirchenkörper trotz aller äußeren Wandlungen auf tönernen Füßen stehen, die bei dem Anprall der Flutwellen trostlos auseinander brechen. Die wichtigste Aufgabe der Kirche ist es, in diesen Gliedern, d. h. bei den Laien aller Stände, das Interesse für kirchliches Leben, religiöses Lebensbedürfnis wieder zu wecken. Die meisten Landgemeinden bieten dazu jetzt noch die äußere Möglichkeit. Die Stadtgemeinden haben in ihrem Wachstum diesen Punkt bereits überschritten. Erst wenn sie in kleinere Gemeinden zerlegt oder wenigstens in einzelne Bezirke mit besonderen Kapellen oder Gemeindehäusern als Mittel- und Sammelpunkten abgegrenzt sind, wird hier die innere Arbeit einsetzen können, Pfarrer und Laien durch sittliche Arbeit an der Gemeinde zu einem Ganzen zu verbinden. Gewiß wird das Interesse der Laien an ihr durch Presbyterien und Kirchenräte bereits geweckt; die Selbstverwaltung zieht die Einzelnen zu Pflichten heran; Ausgaben schaffen den Wunsch, nun auch Rechenschaft zu haben über ihre Verwendung. Allein alle diese Dinge liegen auf der Oberfläche, sie schaffen noch keine volkstümliche Kirche. Jedes Glied

der Gemeinde muß es sichtlich spüren, daß es innerlich mit ihr verwachsen ist, auch wenn Kirchensteuerzettel und Kollekten es ihm nicht gleich mit handgreiflicher Deutlichkeit vorführen. Soziale Liebestätigkeit und Armenpflege, Sonntagsschulen und Gemeindebibliotheken bieten den einzelnen Gelegenheit, ihre Kräfte dem Organismus zu widmen, dem sie eingegliedert sind. In ihren Familien erwacht der Gedanke, daß sie außerhalb ihres engen Kreises nicht bloß zur Freude am Vergnügen, sondern auch zur Freude an der Arbeit geschaffen sind. Die kirchliche Gemeinde ist ein Feld solcher Tätigkeit. Die moderne Frau schreit so sehr nach Gleichberechtigung; hier gibt's Schaffensfreiheit für ihre Eigenart, ohne daß sie mit dem Stimmzettel zur Wahlurne schreitet oder selbst die Rednertribüne betritt. Die Kirche muß aus der Kirche hinaus, hinein in das Leben der Gemeinde mit ihrer Arbeit. Gemeinde- und Diskussionsabende, Besprechungen des Pfarrers mit den Presbytern und Kirchenräten bieten Gelegenheit, den Gliedern Aufschluß zu geben über die Fragen, die das religiöse Leben der Gegenwart betreffen. Es ist die Pflicht der Kirche, den Gemeinden Rechenschaft abzulegen über das, was sie im innersten bewegt. Staat und Schule, Parteien und Vereine klären auf; die Kirche entzieht sich zu sehr dieser Aufgabe außerhalb des Gotteshauses und wundert sich dann, wenn sich das Volk von ihr wendet oder schilt die berüchtigten Aufklärer wegen ihrer Tätigkeit. Es ist darum eine Tat von großer Tragweite, wenn alte und moderne Theologie jetzt ernstlich versuchen, die Gemeinde mit den Ergebnissen wissenschaftlicher Forschung bekannt zu machen. Gemeinsame Arbeit an solcher religiös-sittlichen Neugeburt unseres Volkes webt geistige Bande zwischen Pfarrer und Laien, die Unterschiede in Fragen des Bekenntnisses oder einzelnen Maßnahmen nicht zu lösen vermögen. Aus dem priesterlichen Pfarrherrn wird der Prediger des Wortes, aus dem Amtsbezirk des Pfarrers die Gemeinde, die es ahnend fühlt, daß in ihr göttliche Kraft lebendig ist.

Alle diese Verschiebungen haben das negative Ziel, die Macht der Kirche als eines einheitlichen Organismus einzuschränken, und das positive, die

Kraft der Einzelgemeinde zu stärken. Die evangelische Kirche kann diesen Schritt tun; sie braucht nicht zu fürchten, sich deshalb in ihre Atome aufzulösen. Wenn der Glaube an ihren einzigen Herrn und Meister stark ist, wird er ganz allein alle trennenden, disharmonischen Kräfte zusammenführen. Die kirchliche Einzelgemeinde ist der Punkt, wo die beiden vorhin erwähnten Prinzipien, das biblische und das geschichtliche, zusammentreffen, um nach oben hin eine Einheit im Geiste mit mancherlei Gaben zu bilden, nach unten hin dem Individuellen zu seinem Rechte zu verhelfen und ihn doch in die Arbeit des Ganzen einzuspannen. Und wo gemeinsame Aktionen nach außen hin erforderlich sind, gibt die rechtliche Verbindung mit dem Staate der evangelischen Kirche die notwendige Formation. Denn der Staat und die Staatsgewalten Deutschlands waren, sind und werden nie kirchenfeindlich sein. Wohl aber ist die Kirche der Gegenwart kulturfeindlich als Gesamterscheinung. Darüber täuschen einzelne Bewegungen in ihr nicht hinweg. Ihre Aufgabe muß es sein, den Anschluß an das geistige Leben der Nation wieder zu gewinnen, sich mit den Grundlagen dieser Kultur auseinander zu setzen. Es ist eins der großen Verdienste der modernen Theologie, daß sie hier der Kiche die schwierige Vorarbeit leistet.

Der romantische Katholizismus, der bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts herrschte, lebte der Anschauung, daß die katholische Kirche und das Bildungsideal der Zeit keine unvereinbaren Gegensätze seien, es für sie vielmehr nur des ernsthaften Wollens bedürfe, um eine große Einheit herzustellen, die Welt des Mittelalters noch einmal zu verwirklichen. Ein schöner Idealismus, aber eben auch nur das! Die evangelische Kirche wird gut tun, sich von ihm frei zu halten. Der Gegensatz zwischen dem modernen Menschen überhaupt und dem modernen Christen wurde schon gezeichnet; es war eine Umkehr des ganzen Menschen notwendig. Hier handelt es sich darum, die Anschauungsformen moderner Kultur mit der Kirche in die mögliche Verbindung zu setzen.

Der Gedanke der universalen Entwicklung ist es, der die Lebensadern der Gegenwart so stark schlagen läßt. Ihren Begriff prägte nicht die moderne

Wissenschaft. Herders „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ sind zuerst auf ihm aufgebaut. Aber nach ihm gingen Geschichtsphilosophie und Geschichtsschreibung andere Wege. Kants „Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ begründeten jene idealphilosophische Richtung, die über Fichte und Schelling hinaus in Hegel ihren Höhepunkt fand. Selbstsucht und Bedürfnis nach Gemeinschaft, diese einander widersprechenden Anlagen im Menschen, sind die Hebel der menschlichen Entwicklung; sie schufen den Staat als eine freigewollte Notwendigkeit des Menschengeschlechtes, in der sich die Gegensätze versöhnten. Die Entwicklung des Staates darzustellen wurde so das Hauptproblem der Geschichtsschreibung. Ganze Gebiete geistigen Lebens, Kunst, Wissenschaft, Religion, erfaßte sie zunächst immer in Beziehung zur staatlichen Macht. Ganze Völkergruppen, die an dem Werden des modernen europäischen Staatslebens nicht aktiv beteiligt waren, schieden aus. Der Wunsch, ein einheitliches Prinzip, aus dem alles sich ableiten ließ, eine einheitliche Auffassung des Volkscharakters zu finden, trat in den Vordergrund des wissenschaftlichen Interesses. Die philosophische Deduktion vergewaltigte die Einzelvorgänge, der intellektuelle Wille des einzelnen vernachlässigte das Recht der Massen.

Die staatliche Umformung Europas seit 1815 drängte die Wissenschaft auf den gleichen Weg. Aber die gleichen Wogen, deren Anprall das alte politische System begrub, warfen Gedanken ans Land, die die Einseitigkeit der idealphilosophischen Betrachtungsweise offenbarten. Condorcet, ein Mann der französischen Revolution, faßte sie zuerst: Ziel der Entwicklung ist nicht der nationale Staat, sondern die Beseitigung der Ungleichheit aller Nationen; nicht die Geschichte der großen Menschen bedingt die Geschichte der Menschheit, sondern die Geschichte der Masse der Familien, die von ihrer Arbeit in beständiger Regelmäßigkeit dahinleben; die Gesetze dieser beharrlichen Weite und ihrer langsamen, ruhigen Umänderung zu erfassen, ist die Hauptaufgabe der Geschichte, ihr Lebenswert; denn wie es für die Naturwissenschaft allgemeingültige Gesetze gibt, so müssen auch für die Menschheitsgeschichte Normen vorhanden sein, nach denen sich die Entwicklung als notwendig

berechnen läßt. Es ist der Anfang der kollektivistischen Richtung der Geschichtsphilosophie, die sich zum Positivismus ausbildete.

Auguste Comte vollzog diesen Schritt. Er stand unter dem Einfluß des glänzenden Aufschwunges der naturwissenschaftlichen Forschung. Sie lehrte mit täglich wachsender Zuversicht das ganze Weltall aus einem anfänglichen Urstoff entstehen, es als den gesetzmäßigen Zusammenhang gewaltiger Kräfte erfassen, die in der Materie verborgen liegen. In ihn ist auch die Erde als ein kleines mitbestimmtes Glied eingeschlossen. Sollte nicht auch die Menschheit solchen notwendigen, unabänderlichen Prinzipien unterliegen? Alle diese Fragen aufwerfen hieß eine neue Bewegung in der Welt der Kulturwissenschaften hervorrufen. Der Begriff der Kultur erweiterte sich. Ferne Völker und Menschen traten in den Gesichtskreis der Gegenwart, deren unmittelbare Einwirkung sie nicht mehr spürte. Auch sie waren notwendige Glieder der Einheit des Menschengeschlechtes, dessen gesetzmäßige Entwicklung sie beweisen sollten. Die sozialpsychischen Faktoren wurden in ihrer Bedeutung für das Leben der Völker schärfer erkannt. Wo die Politik der Mächtigen trennte, woben sie unsichtbare Bande gemeinsamen Interesses. Stärker als die Kämpfe um nationale Macht, erwiesen sich die Weltbürgerrechte gemeinsamer wirtschaftlicher und geistiger Sphären. Sie sollen von innen heraus schaffen und immer wieder neue Kulturformen sich entpuppen lassen, die jedes Volk, ja jede Völkergruppe in langsamem, unabänderlichem Werden durchwandeln muß.

Verhängnisvoll wurde der neuen Bewegung die Vorherrschaft der Naturwissenschaften; um so verhängnisvoller, als sie überdies zuerst unmittelbar in das praktische Leben des Volkes eingriffen. Ueber die Herrschaft der Idee stellte sich die zunächst formlos gärende, dann in bestimmten Formen sich zusammenballende Materie. An die Gesetze psychischer Kausalität traten die der mechanischen Bedingtheit dicht heran. Aus der weiten Masse drängte sich die Frage hervor: Wie werte ich meine ganze Arbeit für meine Freiheit, für meine Entwicklung allein um? Nur der Starke schien Recht, die natürliche Zuchtwahl in der Entwicklung des Tierreiches

wie des Kulturmenschen Geltung zu haben. Das Prinzip und die Methode psychologischer Soziologie streckte vor dem der physiologischen Biologie die Waffen. Natur und Kultur wurden als unter den gleichen Lebensbedingungen und Werdegesetzen stehend aufgefaßt, die unter der niederdrückenden, alles überflutenden Lavamasse des Stoffes sich beugten. Den Lebensprozeß ihrer einzelnen Atome zu zerfasern, und dann die wuchtige Schwere und Beharrlichkeit ihrer Gesetze zu zeigen, schien das Wesen der geistigen Erfassung aller Dinge auszumachen. Es entstand der theoretische Materialismus, es wurde die materialistische Geschichtsauffassung geboren, daß alle geistige Kultur bedingt, ja abhängig sei von den natürlichen Produktionsverhältnissen. Kautsky konnte die kühne Weisheit der Welt verkündigen, die Reformation Luthers sei nichts anders als eine Reaktion der germanischen Völker gegen ihre finanzielle Ausbeutung durch das päpstliche Italien und jene Herrscher, die gleiches Interesse mit ihm verband.

Erst den letzten Jahrzehnten ist es gelungen, diese beiden Gedankenreihen mit einander zu verbinden und das berechtigte in ihnen der Weiterentwickelung dienstbar zu machen. Sie stellen sich damit in den Dienst genetischer Werdemöglichkeit. Ein klassischer Realismus bemüht sich, jene ideale Vorstellung aufzulösen, die sich die Welt und ihr Werden nach ihrer einheitlichen Denkform zurechtlegte, vor dem Gesetz der Kausalität das der Finalität berücksichtigte. Weil er wirklich ist, vermag er die Mannigfaltigkeit der Lebensvorgänge zu erkennen, ihr Recht dem eigenen harmonisch anzugliedern oder es als das des Nächsten zu achten. Und in gleicher Weise ist er fähig, die Schönheit selbst an und für sich einförmig-gleichmäßiger, ja häßlicher Seiten von rein natürlichen Vorgängen bei strenger Wahrhaftigkeit aufzuzeigen, eben weil er klassisch ist, d. h. nie in der rohen Darstellung der Ereignisse und Menschen stecken bleibt, sondern ihr inneres Werden, die Seele aller äußeren Erscheinungen ahnend nachempfinden läßt. Er lehrt den Menschen von neuem die alte Wahrheit, daß Leib und Seele für einander geschaffen sind, daß beide mit und für einander an Reinheit und Schönheit wachsen.

Die Kulturveredelung soll den einzelnen wirklich als Einheit fassen. Darum widerstrebt der klassische Realismus der Gegenwart aller absoluten Norm. Die Romantik gab ihm ein ausgeprägtes Persönlichkeitsbewußtsein und ein Streben nach dem Ewigen. Er sucht eine innerere Renaissance der Kultur. Die ähnliches in vergangener Zeit herbeisehnten, erwachen zu neuem Leben; und dieses gestaltet sich für die Wirklichkeit oft ganz anders, als es die Wissenschaft vergangener Tage gezeichnet hat. Alle Vertreter des klassischen Realismus verzichten auf den Ehrgeiz, allgemeingültige Formen der Weltanschauung zu prägen; sie haben nicht bloß die Kraft sich anzueignen, sondern auch Fremdartiges abzustoßen. Der klassische Realismus verfolgt eine durchaus persönliche Richtung, ist persönliches Leben, nicht im Sinne naturalistischer Uebermenschen, denen nur das Sichtbare und Wahrnehmbare, das Konkrete allein für wirklich gilt, sondern jener suchenden Menschensöhne, die das unsichtbare Wesen der Welt und ihrer selbst ahnen; sie spüren innere Kraft, weil sie sich und die Welt in einen unmittelbaren Zusammenhang mit Gott hineingestellt haben: Gott lebt in allen seinen Werken und ihren Bahnen, die sie wandeln; niemand kann ihm entfliehen, denn der Mensch ist göttlichen Geschlechtes, seine Arbeit göttliches Schaffen. Die Gegenwart fängt an, selbst wiederum die Gewalt der Psalmworte zu empfinden: „Führe ich gen Himmel, so bist du da. Bettete ich mir in die Hölle, siehe, so bist du auch da. Nähme ich Flügel der Morgenröte, und bliebe am äußersten Meer, so würde mich doch deine Hand daselbst führen und deine Rechte mich halten."

Muß nicht die evangelische Kirche aufjubeln, daß nach langen dürren Jahren neues Leben zu Gott hin in den Menschenherzen seinen Einzug hält? — Sie tut es nicht. Statt der Freude liegen jähes Erstaunen und angstvolle Sorge auf ihren Organen. Die einen empfanden die vergangene Zeit gar nicht als Dürre; überall entstanden ja neue Gotteshäuser, neue kirchliche Vereine, neue Missionsstätten. Die anderen stehen vor etwas Unbegreiflichem, Unerwartetem. Sie hatten lange den bösen Traum geträumt, die reinliche Scheidung zwischen der großen massa perditionis und dem kleinen Haufen der Gläubigen allgemach sich vollziehen zu

sehen, und nun werden sie aus diesem Traum in eine noch bösere Wirklichkeit gestürzt: in allen Lagern, selbst in solchen, die als die Hölle des krassesten Unglaubens verschrieen waren, erwachte das Bewußtsein um Gott. Das „Bettete ich mir in die Hölle, siehe, so bist du auch da" ist Wirklichkeit. Einseitigen Kirchenmenschen ist solches Zeugnis Gottes unbequem; ja es ist ihnen unbegreiflich, weil sie allenthalben nur Gottesfeinde sehen, die nicht auf ihre Lehre schwören, weil sie nicht den Mut hatten, die Durchgangsstufen in langsamer Wanderung mitzudurchmessen. Und die es wagten, sind laut oder weniger laut der gegenwärtigen Kirche feindlich gesinnt, oder stehen ihr gleichgültig gegenüber. Darum kann sie noch nicht das neue Leben jubelnd begrüßen.

In den beiden ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts schien es, als ob die evangelische Kirche sich als Glied in dem geistigen Leben der Nation fühlte. Der Nerv dieses Bewußtseins war Schleiermacher. Allein er wurde nicht der neue Bahnbrecher der evangelischen Kirche, sondern nur der evangelischen Theologie. Die Kirche und die zu ihr haltenden Gemeinden begnügten sich, unter dem Einflusse pietistischer Kreise das Leben des 17. Jahrhunderts wieder zu leben, als ob ihre Fugen von den Stürmen der Aufklärung unversehrt geblieben wären; sie konzentrierten sich rückwärts, während die Gebildeten des Volkes den vorwärts weisenden Idealen zuströmten und weite Massen den abgeblaßten Schattenbildern des Rationalismus nachliefen. Beide geben einander nichts nach in der kirchlichen Gleichgültigkeit. Der Bund zwischen Pietismus und Orthodoxie wurde verhängnisvoll für die Kirche. Als Gesamtheit wendet sie sich unter diesem Druck heute noch nach rückwärts. Einseitige Vertreter der alten Lehre machen noch heute die idealistische Philosophie und den Entwicklungsgedanken in der Natur- und Kulturgeschichte für die moderne Kirchenflucht verantwortlich. Richtig ist nur: Kirchenfreundlich waren beide von Anfang nicht; sie wurden Feinde, als die Kirche sich gänzlich ablehnend verhielt, sie bekämpfte, sich von der Wissenschaft und Kunst, selbst von der geschichtlichen Theologie, die die neuen Werte in sich aufnahm, isolierte. Ob diese Isolierung von dem deutschen Geistesleben glänzend war, beantwortet die

Gegenfrage: Sollten sich nicht auch in ihm Gedanken finden, die für das Leben der Kirche und der kirchlichen Gemeinden wohl zu verwerten waren?

Es kann hier nicht die Absicht sein, alle Kulturwerte zu bestimmen, die die beiden Anschauungsformen des 19. Jahrhunderts dem geistigen Fortschritt des deutschen Volkes gebracht haben. Es kommt nur darauf an, aus ihrer Reihe solche hervorzuheben, die die Kirche in ihr Leben hätte aufnehmen müssen, um den inneren Zusammenhang mit dem Volksganzen zu wahren. Sie liegen nach zwei Seiten: Die Idealphilosophie machte die Sittlichkeit und damit die Persönlichkeit autonom; die Entwicklungstheorie setzte das werdende Menschentum in unaufhörliche Verbindung mit der gewordenen Wirklichkeit.

Das Mittelalter hatte Christus vor allem als den fernen Weltenrichter empfunden, der voll göttlicher Gerechtigkeit die Vergangenheit irdischer Sünde und Schuld aburteilte. Er verschwand den Menschen im Lichte ewiger Herrlichkeit. Höchstens dem Klerus standen Anfang und Ende seines Lebens als sichtbare göttliche Wunderzeichen vor Augen. Für die Laien setzte sich an seinen Platz die Kirche; sie versöhnte mit ihren Gnadenmitteln und guten Werken. Die Reformatoren sprachen der Kirche ihr versöhnendes Amt ab. Sie empfanden Christus vor allem als den Versöhner des einzelnen und der ganzen Menschheit für die Zukunft, die Ewigkeit. Die kirchliche Kunst des Mittelalters hob aus seinem irdischen Leben zwei Momente stark hervor: die Geburt, das Kindlein und den Tod, die Auferstehung. Die kirchliche Kunst der Reformation fügte ein drittes Moment hinzu: den leidenden Christus als Menschen. Selbst wo er lehrend und predigend auftritt, verschwinden die Züge des Leidens nicht; sie mögen überirdisch sein, die innerliche Gewalt der Lehre und Predigt verkündigen sie keineswegs. Christus der göttliche Richter, Christus der Versöhner der Menschheit, Christus der leidende Mensch, das sind die drei Wesenheiten, die dem Leben der evangelischen Kirche seine Richtung gegeben haben. Bei den Reformatoren selbst tritt noch ein viertes hinzu: der sittliche Mensch in der Befreiung vom Gesetz, in dem Tun der Arbeit um Gottes

willen. Doch legte sich ihm gleich der Gedanke unter, mit dieser Arbeit, mit dieser Freiheit seine eigene Versöhnung durch göttliche Gnade zu zeigen und zu handeln, weil Christus für uns so gearbeitet hat: „Dem Nächsten vergeben, macht uns sicher und gewiß, daß uns Gott vergeben hat." In dem Leben der Gemeinde vermischte sich die von Anfang an nicht ganz rein gedachte Idee noch mehr mit der katholischen Lehre der Werkgerechtigkeit. Gerade kirchliche Tätigkeit handelt gar zu oft nur in der Hoffnung auf ewigen Lohn. Die am weitesten verbreiteten Andachtsbücher liefern dafür den Beweis. Die Arbeit wird Leiden. Oder aber es spalten sich christliche Gesinnung und weltliche Arbeit. Sie leben dort in frommer Demut vor Gottes Willen, schaffen hier in harter Mühe, weil sie die Auserwählten, die Versöhnten sind. Ewigkeitsleben und Weltleben werden zwei getrennte Größen; Religion ein Trost, ein Gutschein für die Leiden in der Welt auf die Freuden zukünftiger Herrlichkeit.

Dieser religiöse Eudämonismus für die Ewigkeit wandelte sich durch die Aufklärung in ein Glückseligkeitsideal für die Gegenwart. Einen runden Absagebrief des sittlichen Menschen an die subjektive Handhabung jenes Gedankens schrieb Kant. Sein kategorischer Imperativ ist das unbedingte, von allen empirischen Einflüssen und Eindrücken der Außenwelt unabhängige Sollen des eigenen Ichs, also eine absolut freie Tat des innerlichen Menschen. Sofern alle die zwingende Kraft dieses Sittengesetzes in sich spüren und danach handeln, verbindet es die Allgemeinheit mit einander, in der niemand das Mittel zu einem Zweck wird. So lautet das Grundgesetz der praktischen, d. h. der handelnden Vernunft: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne." Der Mensch wird dadurch in seiner inneren Haltung frei von der Außenwelt; nicht sie, sondern er selbst bestimmt sein Tun, seine sittliche Persönlichkeit wird autonom. Die Forderung entspricht dem Willen Jesu, ohne ihn freilich ganz zu erfüllen. Kants Sittlichkeit wird nie ganz frei von einem inneren Zwange; ja er geht so weit zu sagen, Pflichterfüllung aus bloßer Neigung habe keinen sittlichen Wert, weil es alsdann eine Tat des Vergnügens ist. Die Neugeburt des

Menschen durch Jesus wirkt tiefer, radikaler. Sie will ihn so umformen, daß er alle seine sittlichen Pflichten, auch wo sie gegen das irdische Sein des Ichs gehen, doch aus innerer Freude an einem höheren Leben des eigenen Selbst und der Außenwelt tut, an einem Leben, das nicht untergehen kann. Dadurch wird auch der Zusammenhang zwischen dem Ich und Du, zwischen dem Menschen und der Welt natürlicher und innerlicher. Der einzelne fühlt sich unbedingt als ein Glied in das Ganze hineingestellt, von dem er sich etwa der eigenen Glückseligkeit wegen nicht trennen darf. Die Härte des Kantschen Du sollst, weil du erkenntnismäßig mußt, vollendet sich zu dem warmherzigen Ich will, weil ich nach dem Erlebnis meines ganzen Menschen soll. Die Auslösung des Menschen für seinen sittlichen Willen aus der erfahrungsmäßigen Außenwelt setzt sich fort zu einer Erlösung der Innenwelt für die Gegenwart. Die sittliche Größe der Persönlichkeit Jesu wurde nicht erreicht, aber im Verhältnis zu den Reformatoren bedeutete die Tat Kants einen Fortschritt auf dem Weg zur Verinnerlichung des Menschen; er heißt mit Recht der Philosoph des Protestantismus. Einzelne Theologen mögen ihm auf diesem engen Pfad gefolgt sein, auch nach seinem Vorgang mit den scholastischen Beweisgründen für alle metaphysischen Dinge gebrochen haben; die evangelische Kirche und ihre Gemeinden ganz gewiß nicht. Sie verarbeiteten weit mehr die Kehrseiten der Kantschen und überhaupt idealphilosophischen Lebensanschauung, die Geringschätzung der Außenwelt für die Persönlichkeit und die systematische Betrachtung großer, einheitlicher Gebilde gegenüber den Mittelstufen zwischen Gesamtkirche und Persönlichkeit. So wurden sie noch mehr in die falsche Spur hineingedrängt, die sie schon lange verfolgt hatten. Die Masse nahm dagegen das Recht der Persönlichkeit in sich auf.

Den Umschlag gegen die Idealphilosophie bezeichnete die durchaus empirische Betrachtungsweise des Naturalismus und modernen Realismus. Ihre Weltanschauung baut sich auf der Summe der erfahrungsmäßig erlangten Einzelresultate auf; und um sie zu erlangen, wenden beide die Entwicklungstheorie in extremer Weise oder durch die Idee gemildert an. Das Menschen-

tum ist nicht, sondern es wird; es ist nicht in seinen einzelnen Phasen selbständig, sondern es wird aus der bereits gewordenen Wirklichkeit geboren, und gestaltet selbst diese wiederum zu einer neuen Form aus. So setzten sie den einzelnen in eine enge Verbindung mit seiner nächsten Umgebung, mit jenen Mittelstufen der Abstammung, der Gemeinde, der Gesellschaftsklasse, der Landschaft, der unmittelbaren Kultur, die jene auf das einheitliche Ganze gerichteten Lebensformen zu gering eingeschätzt hatten. Gesellschafts- und Sozialwissenschaften, die Geschichtsschreibung erhielten einen genetisch-psychologischen Charakter; er blieb selbst da bewahrt, wo die Materie oder ihre Atome als der schließliche Urgrund alles Seins geschaut wurden. Kunst und Literatur wurzeln in diesem bodenwüchsigen Werden. *Der Grundzug der modernen Theologie bestimmt sich durch solchen Wirklichkeitssinn: sie setzt die werdende Gotteskindschaft des Menschen in unaufhörliche Verbindung mit der gewordenen Wirklichkeit*; und weiter: sie *verbindet ebenso unaufhörlich die Gesamtsumme der gewordenen Wirklichkeit mit Gott.* Es zeugt von einer bewußten Energie des Willens, daß sie vor keiner Persönlichkeit Halt machte, die in die Entwicklung der christlichen Kirche eingegriffen hat. Es war für sie eine Tat innerlichster Notwendigkeit, auch Jesus in diese werdende Gotteskindschaft und in die Totalität der gewordenen Wirklichkeit hineinzustellen; denn sie machte Ernst mit dem Gedanken, daß Jesus wahrhaftiger Mensch war, und sie hütete sich, ihn wieder zu vergöttlichen, d. h. außerhalb des menschlichen Zusammenhanges zu setzen, nachdem Gott selbst in ihm Mensch geworden war. So wurde *Jesus* für sie in *erster Linie der Prophet neuen Lebens, unmittelbarer Tat für seine Zeit und unsere Gegenwart*; und die Kunst schuf den Jesusmenschen, dessen Wesen nicht durch die versöhnende Milde des göttlichen Dulders und seine überirdische Liebe, sondern durch die irdische Herbe menschlichen Kampfes und die siegesgewisse Zuversicht vollkommener Gottesgemeinschaft sich fassen läßt. Das Verständnis für den Menschen Jesus und die Freude an seinem Werden haben erst die

letzten Jahrzehnte geschaffen. Es ist ein nicht zu bestreitender Erfolg, daß sich jetzt ernstlich Tausende mit Jesus auseinandersetzen, die der Kirche und ihrem Christusbilde feindlich gegenüberstehen. Als Wissenschaft hat die Theologie die Aufgabe, die Grenzen zwischen dem objektiv Erkennbaren und dem subjektiv-religiösen Erlebnis immer schärfer und bestimmter zu ziehen. Wie der Mensch Jesus geworden ist, wie das religiöse Bewußtsein der Menschheit sich durch seine Einwirkung gestaltet hat, wie durch ihn und die auf ihn gegründeten Gemeinschaften die Geschichte bestimmt wurde, wie er selbst und die einzelnen Menschen durch ihn Gottesgemeinschaft erlangt haben, das alles gehört der theologischen Wissenschaft an; das soll und muß sie ganz restlos haben, selbst wenn alle Traditionen, das ganze kirchliche Gebäude darunter zusammenstürzten. Ueber der Kirche steht die Wahrheit. Alle evangelischen Gemeinden blicken mit Spannung auf die diesjährigen Synoden, wie weit sie hier ihre Aufgabe fassen. Auf der rheinischen Provinzialsynode sind die Gegensätze scharf aneinander geraten; aber die eine Anschauung hat nicht die andere vergewaltigt. Sie haben beide erkannt, daß alte und moderne Theologie bereits ihr Recht im Leben der Kirche haben, und damit zugegeben, daß alle unsere Bekenntnisse, auch das apostolische, auch die Bibel, nicht außerhalb der Entwicklung liegen, sondern von ihr mitbestimmt sind. Darum wollen sie miteinander arbeiten. Ein Zeichen traurigster Engherzigkeit und Unduldsamkeit bietet dagegen die brandenburgische Provinzialsynode. Ihre Sprecher reden so viel von gläubigen Gemeinden, deren Sache sie vertreten. Viele evangelische Christen, denen ihre Gemeinde und ihre Kirche ebensowohl eine Gemeinschaft der Gläubigen ist, sehen mit heiligem Schmerz, daß hier die Mehrzahl der Synodalen und das Konsistorium sich vereinigt haben, die Kluft zu vergrößern, anders Schauende zu verdrängen. Ihr Mut war nicht groß genug, den Wettkampf des Geistes aufzunehmen, und zu warten, ob die Sache ihrer Gegner vielleicht nicht auch Gottes Sache ist; sie gehen achtlos oder feindselig an ihrer Arbeit vorüber; von der Sehnsucht nach Gott, die in deren Reihen immer mächtiger und stärker sich offenbart, sehen sie nichts; wo diese bauen, wittern sie nur Zer-

störungswut. Bei solcher Lage haben alle Laien, die ihre evangelische Kirche ernstlich in das geistige Ringen der Gegenwart hineinstellen wollen, die doppelte Pflicht, in dem Kampfe auszuharren, in der kirchlichen Gemeinschaft zu bleiben oder sie wieder zu suchen, wo sie sie vernachlässigt haben, sich als notwendiges Glied des Ganzen zu fühlen und zu arbeiten, wie es ihnen von Gott gegeben ist. Wahrhaftigkeit und Frömmigkeit sollen uns mit den augenblicklichen Gegnern verbinden, denn sie sind doch unsere Brüder. Für solche gemeinsame Weiterarbeit war es segensreich, daß auf der pommerschen Provinzialsynode zu Stettin der Vertreter des Oberkirchenrates gegenüber ähnlichen Anträgen ausdrücklich erklärte, daß die Minderheit nicht vergewaltigt und die oberste Behörde nicht Partei werden dürfe.

Soweit ist die Grenze unbedingt sicher zu ziehen. Ob die Antwort auf die Fragen, warum und ob der religiöse Mensch der vollkommenen Gottesgemeinschaft Jesu bedarf, noch in das Gebiet der wissenschaftlichen Erkenntnis fällt, wage ich nicht zu entscheiden. Vielleicht wird hier die theologische Wissenschaft ebenso wie die Geschichtsschreibung zur Kunst, d. h. zur innerlichen Erfassung und plastischen Wiedergabe des Gegenstandes oder der Persönlichkeit, wo es sich darum handelt, das Werden ihrer alleinigen Seele zu ergreifen. Wie die außermenschliche Gnade vollkommener Gottesgemeinschaft in ihm zur Wirklichkeit wurde, kann keine Erfahrung, keine Wissenschaft, kann auch die Kunst nicht fassen. Dieses Geheimnis liegt außerhalb ihrer Grenzen. Darum sind alle Normen nur annähernde Bestimmungsversuche seines Wesens, das hier in die Zeitlosigkeit mit göttlicher Größe hineinragt, und das nur rein persönlich als heilige Notwendigkeit und als heiliger Wille Gottes erlebt werden kann. Es wäre zu wünschen, daß alle theologischen und kirchenpolitischen Richtungen und Parteien der evangelischen Kirche diese Grenze achteten und sich nicht verketzerten, wenn einer des andern anthropomorphe Vorstellungen nicht zu billigen vermag. Erst so ist eine innerliche Toleranz,

d. h. wahrhaftige Achtung anders Schauender denkbar; sie ergibt sich unbedingt als eine Folge der Anwendung des Entwicklungsgedankens und des Bewußtseins, daß die tatsächliche Fassung aller persönlichen Religion von der gewordenen Wirklichkeit abhängig ist. Um sie in ihrer Reinheit zu erhalten, gilt es, einen langen Absonderungsprozeß durchzumachen; er besteht in der sittlich-religiösen Selbstkritik und der Kritik der Verhältnisse, denen Leib und Seele als eine Einheit eingegliedert sind. Erst dann steht die innere Persönlichkeit allein für sich zu Gott hin, vor Gott. Allen, die diese Lösung nicht vollziehen, binden überkommene Anschauungen das Gewissen. Wird die Seele ihrer Herr, merkt sie ihr Eigengut, dann wird sie zugleich die Sehnsucht spüren, mit ihrer Kraft die Welt voller zu machen. Der Entwicklungsgedanke vernichtet nicht, sondern erhöht und vertieft das sittlich-religiöse Bewußtsein des Menschen. Nur so kann eine genetische Religionswissenschaft zu verstehen suchen, was das große Neue an Jesus war, und in welchen Vorstellungen er von der jüdischen Weltanschauung und seiner nächsten Umgebung abhängig war. Nur so kann das religiöse Leben des Menschen ohne Beeinträchtigung seiner Persönlichkeit mit der wirklichen Gegenwart verbunden werden, von der kirchliche Gemeinde und Kirche so oft getrennt sind; beide sehen sie wohl im Feiertagskleide, aber nicht in der harten Arbeit des Werkeltages. Die Anhänger der alten Theologie lieben es, in den Vordergrund der Predigt die großen Heilstatsachen, das materiell und dogmatisch Festliegende und Gemeinsame der evangelischen Landeskirchen zu rücken. Es ist notwendige Arbeit. Die sie verrichten, schaffen an dem engen Zusammenhalt der einzelnen Organe, und viele treue Christen sehnen sich nach ihm und solcher Verkündigung des Wortes. Diese Prediger bewahren die kirchliche Gedankenwelt vor einer allzuschnellen Aufnahme der Ideen der geistigen Gesamtbewegung; aber sie verkennen auch gar oft das Neue in ihr, das, obwohl nicht aus dem Schoße der Kirche geboren, doch mit ihrem Geiste sich verträgt und ihn weiter fördert. Hier setzt die praktische Aufgabe moderner Theologie ein, in dem Menschen das unmittelbare Abhängigkeitsbewußt-

sein zu wecken: wie in der Geschichte der Heimat und in dem Leben der Natur, so wirkt und webt auch in dem Werden und der Arbeit der Persönlichkeit, die sich in ihre Umgebung hineinzustellen hat, göttliche Kraft. In allen Werken ist Gottes Geist lebendig; will der Mensch ihm nur nachgehen, so wird er ihn tatsächlich in sich spüren, damit die Heimat diesen innerlichsten Individualismus als Tat zurückempfange. Religion und Leben treten in praktische Beziehung zueinander; die Religion wird selbst ein Stück des Lebens der gegenwärtigen Kultur. Wo die Gemeinden das Walten göttlichen Geistes nicht in sich verspüren, ist es Aufgabe der Kirche, ihnen dieses Bewußtsein zu geben, denn sie soll die Sache Gottes in der Welt führen.

Damit erschöpft sich die Bedeutung der Idee genetisch-psychischen Werdens für die Weiterentwicklung religiösen Lebens nicht. Die Naturwissenschaften haben das Weltall als den Gegenstand einer rein natürlichen Entwicklung auf empirischem Wege zu fassen und aus ihr die Gesetze zu bestimmen, nach denen sie vor sich geht. Die letzte Ursache zu finden ist wissenschaftlich unmöglich, weil die Summe aller Einzelerfahrungen noch nicht ihre ideelle Einheit ausmacht. Auch der materialistische Monismus ruht als Weltanschauung auf metaphysischen Annahmen. Aufgabe der Kulturwissenschaften ist es, die genetische Umbildung aller durch den Menschen gewordener Verhältnisse auf empirischem und psychologischem Wege annähernd darzustellen. Dem religiösen Bewußtsein genügen diese Wissenschaften erfahrungsmäßig nicht. Der Theologie und der Religionswissenschaft ist es vorbehalten zu zeigen, wie die Menschen in beiden Gedankenreihen göttliche Energien wirksam gefunden und sie mit Gott selbst verbunden haben. Aber: sie bilden gleichsam nur die Theorie zur Begründung des Wesens religiöser Elektrizität. Die elektrische Kraft selbst sind sie nicht. Das ist die Religion, das göttliche Erlebnis der Persönlichkeit, der Gemeinde, der Kirche. Als von Gott geboren wirkt sie sich in die gesetzmäßige Arbeit der Natur und in die menschlich-individuelle Arbeit der Kultur hinein. Wenn sie der Menschen- und Volksseele zum Bewußtsein kommt, schließt sie nicht nur den einzelnen, sondern die Gesamtheit an

den göttlichen Schöpfer und Urheber an, schafft Zusammenhänge, wo die Wissenschaften nur Einzelreihen sehen und sehen dürfen. Das natürlich Wachsende und das geistig Werdende gestaltet sich zu einer Einheit, in der und über der göttliches Leben, Gott selbst waltet. Jesus vollzog diese Verbindung aller göttlichen Kräfte im Menschen und in der Welt mit Gott. Dadurch gewann er eine so unabhängige Stellung zu allem, was nur menschlich und irdisch ist. Seine großen Nachfolger lebten dieser Tat ihres Meisters nach; ihrer Arbeit gilt es eine geistige Auferstehung zu bereiten, denn viele, die vor den Toren der Kirchen stehen, sehnen sich nach der Wahrheit des Wortes:

„Wem Zeit ist wie Ewigkeit
Und Ewigkeit wie Zeit,
Der ist befreit
Von allem Leid."

Darum sucht der moderne Mensch Gott. Das Erlebnis Gottes und seines Auserwählten ist dazu bestimmt, die Widersprüche zwischen dem eigenen Sein und dem Kulturleben zu lösen, die höhere Einheit einer in Gott gegründeten Persönlichkeit zu schaffen, die Zielstrebigkeit zu zeigen, die allem Geschaffenen und Werdenden innewohnt. —

Und die Kirche? Zeitungen und Zeitschriften, die sich als die Vorkämpfer kirchlichen Lebens fühlen, werfen immer wieder die glaubens- und kraftlose Frage auf, ob die evangelische Kirche noch das Erbe der Reformation, noch das biblische Christentum festhalte. Statt dessen sollten sie einmal fragen: Hat die evangelische Kirche schon das ganze Erbe Luthers, schon die ursprüngliche Frohbotschaft Christi verstanden, die das Neue Testament verkündigt? — Dann wäre es möglich, daß aus den Wächtern kirchlicher Rechtgläubigkeit werdende Menschen sich bildeten; an die Stelle prunkender Tempelbauten einer staatlichen Hof- und Beamtenkirche würden dann vielleicht aus dem demokratischen Leben der Gegenwart heraus geschaffene Gotteshäuser und Gemeinden einer volkstümlichen Nationalkirche evangelischen Bekenntnisses tre-

ten. Eine Volkskirche auf Grund der geschichtlichen Entwickelung, nicht Freikirchen, die in der Luft schweben, brauchen wir. — Oder ist der direkte Kampf gegen die Art der großen Gebilde schon ein Kampf gegen Windmühlen? Dann wäre es die erste Aufgabe der Laien dafür zu streiten, daß zunächst in ihren kirchlichen Gemeinden ein anderer Geist seinen Einzug halte, nicht nach Art der Gemeinschaftsbewegung, die sich oft so leichten Herzens über das Gewordene und Natürliche hinwegsetzt, sondern unter dem engsten Zusammenschluß der ganzen Gemeinden. Sie sollen fordern und selbst dazu auswachsen, was ihnen die jetzige Staatskirche versagt. Die schwersten Hindernisse für die Möglichkeit solcher Arbeit liegen darin, daß den Gemeinden in der Gegenwart leider gar zu oft das Verständnis für die elementarsten Grundforderungen christlicher Sittlichkeit fehlt. Der Eifer in allen äußeren Betätigungen, leider selbst in den sozialen Aufgaben der gebildeten Kreise, gibt oft nur den Deckmantel für die häßliche Herrschsucht einzelner ab und trägt den Stempel eitler Modenarrheit an seiner Stirn. Ueber diese große Sünde unseres kirchlichen Lebens hilft keine Beschönigung hinweg. Altkirchliche Gemeinden sind darin nicht besser bestellt als solche, deren geistliches Leben neu aufzubauen ist. Die geistige Gesamterscheinung der Zeit forderte eine Umkehr der Persönlichkeit; die Kirche muß ein gleiches fordern, wenn sie sich in den Rahmen moderner Kultur hineinstellen, sich mit ihr aussöhnen will. Ihre notwendige Umbildung geht nur vor sich, wenn diese stille Arbeit im persönlichen Kreise der Familie getan wird. Das ist das ceterum censeo. An der Spitze dieser inneren Umkehr sollen unsere evangelischen Pfarrhäuser stehen, die so oft leider zu Pfarrämtern geworden sind. Hier treten so heilige Pflichten an das Leben des Pfarrers heran, hinter denen der Gehalt seiner Predigten weit zurücksteht. Laute Worte über Sittlichkeit und eigenständiges Werden der Persönlichkeit verrauschen nach wenigen Stunden, wenn sie sich nicht mit dem Lebensinhalt decken, wenn angeeignetes Wissen um alle möglichen Dinge die innere Leere notdürftig verhüllt. Wahrhaftiges Leben wirkt in weiteste Ferne. Am sichersten ist der Erfolg eines heiligen Suchens, das sich aus

der Tiefe der Volksseele emporringt. Immer wieder muß es den einzelnen Gliedern ins Gewissen geschrieben werden: Tua res agitur. Ein großer Teil der Entscheidung liegt in deiner Hand. Sage es deinem Nächsten, daß auch er ein geistiger Helfer in der Not der Gemeinde, in ihrem Suchen wird. Wo die Hand des Pfarrers nicht mehr hinreicht, findet vielleicht das Wort des gleichgestellten Mannes eine freundliche Aufnahme. Wenn dieser natürliche und lebenspendende Individualismus in allen bewußten Gliedern der evangelischen Kirche zum tatsächlichen Ausdruck kommt, kann sie inmitten des Kampfes um die Persönlichkeit und ihre Freiheit neue Kräfte einsetzen. Dann gelingt es, die religiöse Flutwelle, wenn sie kommt, langsam aber stetig in eine neue Richtung zu ziehen, in kirchliche Bahnen zu lenken, denen sie nicht entstammte. Trotz der eigenen Entwickelung wird sie nicht umgewertet, sondern sie wertet um. Wollte das nicht auch Jesus? — Kirchenbauten und Kirchenbesuch bringen noch kein Himmelreich; es sollen notwendige Aeußerungen des gemeinsamen Lebens, des gegenseitigen Gebens sein. Der feine und stille Ausbau deiner Seele schafft frohes Himmelreich in dir selbst. Wer da hat, dem wird gegeben; und er kann zurückgeben und schaffen.

Möge dieser lebensfrohe Individualismus in der evangelischen Kirche als einem Haushalter Gottes auf Erden seinen Einzug halten! Dann ist vielleicht die Zeit nicht ferne, da unser Volk eine Befreiung von der ängstlichen Entwickelungsscheu in kirchlichen Fragen erlebt, da weitherzige und siegkräftige Schaffensfreude neu erwachen, da arm und reich, ungebildet und gebildet, sich schon als eine notwendige Einheit im Himmelreiche der Gegenwart fühlen.

Diese Zeilen wollen mithelfen, daß solche Tage bald kommen.

Aus der dogmatischen Arbeit der Gegenwart.

Von

Friedrich Traub[1]).

Ueber die heutige Dogmatik zu berichten ist nicht eben eine dankbare Aufgabe. Was läßt sich viel Erfreuliches hierüber sagen? Daß sie stark ins Hintertreffen geraten ist und sich geringer Achtung erfreut. Wie ganz anders war es in den siebziger und achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts, als Biedermann mit seiner Dogmatik hervortrat und bald darauf Lipsius nachfolgte, als Karl Hase die dogmatischen Verhandlungen zwischen Biedermann und Lipsius als ein kirchengeschichtliches Ereignis zu verzeichnen für wert achtete, und ein anderer Historiker, Karl Weizsäcker, die Dogmatik für die theologische Zentralwissenschaft erklärte! Und wie mächtig wurde dann durch die großen Werke von Ritschl und Frank das systematische Interesse angeregt! Heute fehlt uns ein systematisches Werk, das in gleichem Maße, wie einst Ritschls große Monographie, das theologische Interesse beherrschen würde. Ich schätze Kaftans Dogmatik so hoch, wie irgend eine Dogmatik der Vergangenheit; aber es ist eine einfache Tatsache, daß die undogmatische Zeitstimmung dem Eindruck des Werkes so ungünstig wie möglich war. Die historische Theologie steht so sehr im Vordergrund,

1) Vortrag, in verkürzter Form gehalten auf der Versammlung der Freunde der Christlichen Welt in Stuttgart am 10. Mai 1906. Teils zur Ergänzung, teils zur näheren Begründung des hier Gebotenen verweise ich auf meine beiden Aufsätze über den gleichen Gegenstand in der Monatsschrift für Pastoraltheologie 1906, Heft 4 u. 6.

daß selbst ein Systematiker sich zu dem Urteil gedrängt sah, die systematische Theologie könne ihren wissenschaftlichen Charakter nur dadurch ausweisen, daß sie vor dem Forum der historischen Wissenschaft sich legitimiere. Und doch fehlt es auch heute nicht an Anzeichen, die wieder eine andere Aussicht eröffnen. In der Philosophie, deren Entwicklungsgang doch, auf das große Ganze gesehen, dem der Theologie parallel geht, beginnt der systematische Trieb sich wieder stärker zu regen. Es ist zu erwarten, daß dies auch auf die Theologie wieder zurückwirken wird. Vor allem aber ist hervorzuheben, daß die systematische Theologie auch heute noch eine Aufgabe hat. Solange es gilt, daß die reine Lehre eine Forderung des Glaubens ist, so lange bleibt die Aufgabe bestehen, diese Lehre so scharf und präzis wie möglich zu formulieren. Und solange das Evangelium den Anspruch erhebt, die Wahrheit zu sein, solange bleibt die Aufgabe bestehen, diesen Anspruch zu prüfen und mit den Resultaten der Wissenschaft sowie mit den Ansprüchen konkurrierender Weltanschauungen auseinanderzusetzen.

In welcher Weise die dogmatische Arbeit der Gegenwart diese Aufgabe zu lösen sucht, davon soll im folgenden die Rede sein. Dabei kann es sich selbstverständlich nicht um Vollständigkeit handeln; nur einige der wichtigsten Typen sollen vorgeführt werden. Was zunächst die Gruppierung betrifft, so war diese um die Mitte des letztvergangenen Jahrhunderts relativ einfach. Man hatte die liberale Theologie, die Vermittlungstheologie und die konservative Theologie, letztere mit ihren Spielarten: den Biblizisten, den Erlangern, den Konfessionellen. Immerhin waren auch damals schon unter dem Namen der Vermittlungstheologie sehr heterogene Elemente zusammengefaßt. Heute ist die Lage etwas komplizierter geworden. Man darf es doch wohl noch immer aussprechen: durch Ritschls Auftreten sind jene Kreise gestört worden. Die frühere Vermittlungstheologie ist seitdem in den Hintergrund getreten; sie hat nur noch eine dogmatische Gesamtdarstellung hervorgebracht: das Lehrbuch der evangelischen Dogmatik von F. Nitzsch. Aber auch den anderen Richtungen der Theologie sind durch Ritschl neue Probleme aufgedrängt

worden; sie haben sich jedoch mit denselben in einer Weise abgefunden, bei welcher ihr Bestand und ihre Eigenart im großen ganzen gewahrt blieb. Man könnte also vielleicht die frühere Einteilung beibehalten und nur an Stelle oder neben der Vermittlungstheologie die Ritschlsche einsetzen. Nur darf man daraus nicht die Konsequenz ziehen, auch Ritschl der Vermittlungstheologie zuzurechnen, wie das jetzt vielfach geschieht. Ritschl ist kein Vermittlungstheologe gewesen, wenigstens nicht in dem Sinne, daß er im großen ganzen das Dogma vertreten und nur diejenigen Abstriche daran gemacht hätte, welche das moderne Denken zu fordern scheint. Ritschl hat das Dogma grundsätzlich aufgegeben und einen Neubau der Theologie vom Boden des reformatorischen Glaubensbegriffs aus erstrebt. Nur wenn man diesen Unterschied beachtet, kann man Ritschl an Stelle oder neben die Vermittlungstheologie setzen. Ferner aber hat sich von Ritschl selbst wieder eine ganz neue Richtung, die religionsgeschichtliche Schule abgezweigt, die aber nicht bloß von Ritschl, sondern auch von anderer Seite, insbesondere von Lagarde Impulse empfangen hat und in vielen ihrer Resultate wieder mit der liberalen Theologie zusammentrifft. Doch ist der Abstand von der letzteren noch so groß und der Zusammenhang mit Ritschl so stark, daß man diese Gruppe nicht einfach der liberalen Theologie zurechnen kann. Ich unterscheide somit die liberale, die konservative, die Ritschlsche und die religionsgeschichtliche Theologie.

I.

Ein stark intellektualistischer Zug bildet auch heute noch das charakteristische Kennzeichen der liberalen Dogmatik. Zwar ist Biedermanns Versuch, durch dialektische Bearbeitung des Dogmas dessen reinen Gedankengehalt herauszustellen und als denknotwendig aufzuzeigen, allgemein aufgegeben. Aber auch Pfleiderer, der Biedermanns Problemstellung ausdrücklich ablehnt und die Mannigfaltigkeit, den Reichtum und die Eigenart des religiösen Lebens in seinem glänzend geschriebenen Buch: „Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage“ aufs nach-

drücklichste zur Geltung bringt, betrachtet es doch als Aufgabe der Theologie, einen theoretischen Beweis für die Wahrheit des religiösen Glaubens zu führen. Eine Darstellung und Beurteilung seines Standpunkts habe ich an anderer Stelle versucht [1]: hier möchte ich die Eigenart der liberalen Denkweise an einer neueren Kundgebung von aktueller Bedeutung, dem bekannten Vortrag auf dem 22. deutschen Protestantentag von D. Max Fischer, illustrieren. Die kirchliche und kirchenpolitische Aktion, die sich daran geschlossen hat, steht wohl nicht im Verhältnis zu der inneren Bedeutung des Vortrags selbst. Dieser war auch kaum darauf berechnet, eine Bewegung im großen Stil hervorzurufen. Aber als Spiegelbild der liberalen Denkweise hat der Vortrag seine Bedeutung und seinen Wert. Ich hebe insbesondere folgende Sätze hervor: „Wenn es verständlich ist, daß die Praxis von der subjektiven Seite, von der Religiosität im Menschen ausgeht, so gilt doch für die Lehre der Ausgang von der göttlichen Seite. Die religiöse Grundposition, an der alles hängt und von der alles ausgeht, ist der Schluß, im Grunde unseres Vernunftseins vollzogen: Gott ist, es gibt Göttliches. — Hier wird nicht vom Begriff auf sein Sein geschlossen, sondern im Sein das Göttliche erschlossen, was zugleich als dessen eigene Bekundung erkannt wird und womit sich der Gedanke eines gewissen Verhaltens Gottes zu mir und das Bewußtsein meiner Zugehörigkeit zu ihm verbindet.“ Hier ist sofort der erste Satz charakteristisch: die Praxis geht von der subjektiven Seite aus; für die Lehre gilt der Ausgang von der göttlichen Seite. Man sollte denken, die Wahrheit wäre das Umgekehrte. Für die praktische Frömmigkeit hängt alles an Gott und seiner Offenbarung; die Lehre dagegen kann, wenn sie überhaupt zum Ziele kommen will, nur von der subjektiven Frömmigkeit ausgehen. Aber eben diese Meinung soll verneint und dagegen behauptet werden, daß es eine selbständige theoretische Erkenntnis Gottes gibt, die nicht erst des Umwegs über den Glauben bedarf, eine Gnosis, welche die Stufe der Pistis hinter sich läßt. Das ist der Intellektualis-

1) Monatsschrift für Pastoraltheologie 1906 S. 155 ff.

mus einer Theologie, für welche der wertvollste Erwerb des kantischen Denkens nicht vorhanden ist: die befreiende Erkenntnis, daß die theoretische Wissenschaft die Erfahrung nicht überschreiten kann, und das Transzendente ihr ewig unerreichbar bleibt. Wenn man dagegen einwendet, daß doch auch das Transzendente Gegenstand der Erfahrung sei, nur nicht der äußeren, sondern der inneren, und insofern ebensogut wie die Gegenstände der äußeren Erfahrung in den Bereich der Wissenschaft falle, so beruht dieser Einwand auf dem bekannten Doppelsinn des Begriffs Erfahrung, die das eine Mal als psychisches Faktum, das andere Mal als geltender Inhalt genommen wird. Der letztere fällt aber nicht in den Bereich theoretischer Wissenschaft. Wenn es überhaupt eine Theologie geben soll, so ist sie nur dadurch möglich, daß sie das Denken des Glaubens nachdenkt, nicht aber eine selbständige Gotteserkenntnis neben und über dem Glauben erstrebt.

Die Möglichkeit einer solchen Gotteserkenntnis wird durch den zweiten der oben angeführten Sätze nicht einleuchtender. Im Grunde unseres Vernunftseins werde der Schluß vollzogen: Gott ist, es gibt ein Göttliches. Wir meinen, daß die Wirklichkeit Gottes im Glauben erlebt, nicht aber „im Grunde unseres Vernunftseins“ erschlossen wird. Wir wüßten auch nicht, wie ein solcher Schluß sich gestalten sollte. Im Vortrag selbst werden nur Andeutungen gegeben. Es soll nicht vom Begriff auf sein Sein geschlossen, sondern im Sein das Göttliche erschlossen werden, was zugleich als dessen eigene Bekundung erkannt werde, und womit sich der Gedanke eines gewissen Verhaltens Gottes zu mir und das Bewußtsein meiner Zugehörigkeit zu ihm verbinde. Aus dieser Erklärung ist nur soviel deutlich, daß der ontologische Beweis in seiner traditionellen Form abgelehnt wird; aber wie der Beweis positiv sich gestalten soll, ist aus den abstrakten, unbestimmten Formeln schlechterdings nicht zu entnehmen. Dagegen sind die letzteren vorzüglich geeignet, den intellektualistischen Zug der ganzen Denkweise zum Ausdruck zu bringen.

Von hier aus wird auch die Polemik gegen die christozen-

trische Gestaltung der Dogmatik verständlich. Natürlich, wer durch ein regelrechtes Beweisverfahren der theoretischen Vernunft seine Gottesgewißheit begründet hat, der bedarf der Begründung auf die geschichtliche Gottesoffenbarung nicht. Er versteht das Motiv gar nicht, welches zu dieser geführt hat, und kann sich von ihr nur ein schiefes Bild machen. So glaubt Fischer die christozentrische Theologie zu widerlegen, indem er sie mit folgenden Sätzen charakterisiert: „man verwechselt fort und fort die Kenntnis von der Gotteserkenntnis Jesu mit eigener Gotteserkenntnis und die Bewunderung des Gottesglaubens Jesu setzt man am Ende für eigenen Gottesglauben." Demgegenüber nehme die „protestantische, wissenschaftliche Theologie" selbständig die Frage vernünftiger Gotteserkenntnis mit dem Vertrauen auf ihre Möglichkeit in die Hand. In diesem Vertrauen hat schon Biedermann Christusperson und Christusprinzip von einander geschieden und der ersteren, die in der kirchlichen Dogmatik im Zentrum gestanden hatte, ihre Stelle in der Lehre von der Kirche und den Gnadenmitteln zugewiesen. Unter diesem Gesichtspunkt hat Pfleiderer jene Unterscheidung aufgenommen und in seiner Religionsphilosophie, wie in seinem Grundriß der Glaubenslehre vertreten.

Hier ist auch der Punkt, auf welchem die liberale Theologie nicht bloß von der kirchlichen und der Ritschlschen, sondern auch von der religionsgeschichtlichen sich unterscheidet. Auch der letzteren liegt ein Vernunftsbeweis, wie Fischer ihn befürwortet, doch ziemlich ferne. Ihre Vertreter sind jedenfalls in der überwiegenden Mehrzahl davon überzeugt, daß es Gottesgewißheit nur in der Form des religiösen Glaubens gibt; sie bekunden zugleich eine Wertschätzung der Geschichte und der geschichtlichen Helden der Religion, welche sie von dem Intellektualismus der älteren liberalen Theologie deutlich unterscheidet. Mutatis mutandis würde auch gegenüber der Mehrzahl der Religionsgeschichtler der Einwand Fischers gelten, daß fortwährend die Kenntnis der Gotteserkenntnis Jesu mit eigener Gotteserkenntnis verwechselt werde.

II.

Den Gegensatz von Orthodoxie und Rationalismus konnte man darauf zurückführen, daß der letztere die rationalen Elemente, welche auch in der ersteren angelegt waren, von der Vermischung mit supranaturalen Faktoren befreite und aus ihnen diejenigen Konsequenzen zog, welchen die Orthodoxie unter Berufung auf die übernatürliche Offenbarung sich entzog. Auch im 19. Jahrhundert konnte man trotz den Schleiermacherschen Einflüssen, denen keine Richtung sich ganz entziehen konnte, den Versuch machen, den Gegensatz liberaler und konservativer Theologie als den Gegensatz zweier feindlicher Brüder zu begreifen, welche beide dieselbe im Logosbegriff wurzelnde Metaphysik vertreten und nur hinsichtlich des Maßes von Einfluß, welchen sie dieser Denkweise auf ihre dogmatische Lehrbildung einzuräumen für gut finden, auseinandergehen. Aber schon damals war diese Beurteilung auf die bedeutendste Erscheinung konservativer Theologie, die Erlanger Schule, nur in beschränktem Maße anwendbar. Sie trifft vollends heute auf alle diejenigen nicht mehr zu, welche in stärkerem Grade von der Erlanger Theologie beeinflußt sind. Ich denke insbesondere an Kähler und Ihmels. Jener hat allerdings nicht bloß von den Erlangern, sondern vielleicht noch mehr vom Biblizismus des vorigen Jahrhunderts Anregungen empfangen und geht im übrigen seine eigenen Wege; dieser ist durch Franks Schule hindurchgegangen, hat aber an einem entscheidenden Punkte eine Umbildung des Frankschen Systems unternommen. Erwähnt sei aber auch das große dreibändige Werk Alexanders von Oettingen: „Lutherische Dogmatik", die ihrer Grundstellung nach gleichfalls den Erlangern zuzurechnen ist.

1. Einem Theologen wie Kähler wird man schwerlich gerecht, wenn man seine Theologie kurzerhand ablehnt als „moderne geistreiche Orthodoxie", welche durch die Behauptung, daß wir von Jesus nichts Sicheres mehr wissen können, uns zwingen will, den Aposteln zu glauben. Kähler will allerdings

das apostolische Glaubenszeugnis von Christus seiner Theologie zu Grunde legen. „Der gepredigte und geglaubte Christus" ist das Losungswort, auf das er immer wieder zurückkommt, und derjenigen Schrift, welche sein theologisches Denken noch schärfer beleuchtet als das große Hauptwerk „Die Wissenschaft der christlichen Lehre" hat er den Titel gegeben: „Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus." Er vertritt hier in der Beurteilung der evangelischen Geschichte einen befremdlichen Skeptizismus, der sich bis zu dem Satze versteigt: „der Jesus der Evangelien könnte ein Phantasiebild der Gemeinde um das Jahr 100 sein". Aber solche Aeußerungen sind doch wohl absichtlich zugespitzt. Auf was es Kähler dabei ankommt, ist ein Doppeltes. Einmal will er mit möglichster Schärfe zum Ausdruck bringen, daß die Quellen nicht zureichen, um eine Biographie Jesu nach modernem Maßstab zu schreiben. Sodann soll der Versuch, den christlichen Heilsglauben auf historische Forschung zu gründen, möglichst grell beleuchtet werden. Was aber die positive Begründung des Glaubens auf das Glaubenszeugnis der Apostel betrifft, so liegt diesem Versuch der wahre und unverlierbare Gedanke zu Grunde, daß die Eigenart jeder weltgeschichtlichen Persönlichkeit nur verstanden werden kann, wenn man zugleich die geistigen Wirkungen in Anschlag bringt, welche von ihr ausgehen. Insbesondere der Religionsstifter kann nur aus der Wirkung auf die Religionsgenossen heraus begriffen werden. Dies alles muß in Anschlag gebracht werden, wenn man die Theologie Kählers zu würdigen sucht. Dann aber kann auch ein doppeltes Bedenken nicht unterdrückt werden. Mag man den Wert des urchristlichen Bekenntnisses von Christus noch so hoch einschätzen, zuletzt ist es dem Glauben doch nicht um das Bekenntnis von Christus, sondern um Christus selbst zu tun; wir möchten nicht am Offenbarungszeugnis haften bleiben, sondern zu der Offenbarung selbst hindurchdringen. Dazu ist uns aber das evangelische und insbesondere das synoptische Christusbild unentbehrlich. Mögen die literarischen Fragen, welche sich angesichts der Beschaffenheit der Evangelien uns aufdrängen, noch so sehr kontrovers sein und immer kontrovers bleiben, so

kann doch darüber kein Zweifel sein, daß aus dem Ganzen der synoptischen Ueberlieferung uns die klaren und scharf umrissenen Züge einer Persönlichkeit entgegentreten, die den Eindruck unerfindbarer Wirklichkeit hervorruft. Und dieser unmittelbare Wirklichkeitseindruck ist nicht etwa bloß das Ergebnis gelehrter historischer Forschung; er ist jedem zugänglich, der mit unbefangenem, offenem Sinn die Evangelien liest. Das sind Gedanken, die auch Kähler selbst keineswegs so fremd sind. Auch er fordert, daß man die äußeren Hergänge in ihrer Unsicherheit und Nebensächlichkeit belasse, dagegen den klaren Zügen der Persönlichkeit in ihren Handlungen und Aussagen allen Fleiß zuwende [1]). Er sagt von den neutestamentlichen Schriftstellern: „was wir von ihnen empfangen, ist eigentlich nur ein Charakterbild" [2]), wobei höchstens dieses „nur" verwunderlich ist. Warum denn „nur"? Ist das nicht alles, was man wünschen kann, weil eben am „Charakterbild" der Eindruck der Wirklichkeit haftet? Und an einer andern Stelle schreibt Kähler: „hier hat der Mann in seiner unvergleichlichen, machtvollen Persönlichkeit, mit seinem Handeln und Erleben ohnegleichen bis in die Erweisungen des Auferstandenen hinein sein Bild in den Sinn und die Erinnerung der Seinigen mit so scharfen, so tief sich eingrabenden Zügen hineingezeichnet, daß es nicht verlöscht, aber auch nicht verzeichnet werden konnte" [3]). Diese und ähnliche Aeußerungen sind ebensoviele Fingerzeige, welche hinter die Christuspredigt auf den wirklichen Christus selbst zurückweisen. Daß dieses Ziel zuletzt doch nicht erreicht wird, hängt an einer andern Eigentümlichkeit des Kählerschen Standpunkts, gegen welche das zweite unserer Bedenken sich richtet. Es ist dies, daß das apostolische Zeugnis von Christus als eine unterschiedslose Einheit behandelt wird. Wenn Kähler vom „ganzen biblischen Christus" redet, so schließt er in diesen Begriff alles mit ein, was im N. Test. von Christus berichtet wird, die Präexistenz, die Jungfrauengeburt, die Wundertätigkeit, die Auferstehung, die Himmelfahrt, die

1) Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus. S. 126.

2) S. 81. 3) S. 88 f.

Wiederkunft. Das alles soll auf die Autorität der Apostel hin angenommen werden. Das ist eine unberechtigte Ueberspannung des berechtigten Grundsatzes, daß Christus nur aus dem religiösen Bekenntnis der ersten Gemeinde heraus vollständig verstanden werden kann. Berechtigt nämlich ist jener Grundsatz dann, wenn — und insoweit als das Bekenntnis der Urgemeinde wirklich ein religiöses ist. Daraus folgt, daß auch in den neutestamentlichen Zeugnissen zwischen rein religiösen und theologisch bedingten Elementen zu scheiden ist. Aber auch innerhalb des Religiösen selbst wird zwischen den Elementen zu scheiden sein, welche den tragenden Glaubensgrund und denen, welche den auf diesem Grund sich erhebenden Glaubensinhalt ausmachen. Kähler lehnt letztere Unterscheidung ausdrücklich ab [1]), tatsächlich auch die erstere. Dann aber erhebt sich um so dringender die Frage, wie denn der einzelne von all' den hohen Dingen, die im N. Test. von Christus bezeugt werden, sich überzeugen soll? Entweder er nimmt sie einfach auf die Autorität der Apostel hin an. Dann ist nicht abzusehen, wie man dem katholischen Glaubensbegriff entgehen will. Oder man scheidet in dem Gesamtzeugnis des N. Test. doch bestimmte Elemente aus, welche durch ihren Inhalt den Beweis ihrer Wahrheit führen und um des freilich auch erst zu beweisenden Zusammenhangs des Ganzen willen auch die andern Elemente glaubhaft erscheinen lassen. Dann ist man in der zuvor abgelehnten Unterscheidung von Grund und Inhalt mitten drin. Tatsächlich kann auch Kähler dieselbe nicht umgehen. Die schon angeführten Aeußerungen über das Charakterbild Jesu kommen doch darauf hinaus, daß zuerst ein fester Punkt gesucht wird, von dem aus auch die andern sich gewinnen lassen. Ausdrücklich sagt Kähler, nachdem er die Möglichkeit betont hat, aus dem N. Test. ein Charakterbild Jesu zu schöpfen: „auf dem Wege dieser Erwägung werden wir auch dazu kommen, den apostolischen Lehrschriften zuzugestehen, diesem Jesus könne man zutrauen, was sie weiter von ihm zeugen" [2]).

2. Ihmels geht von der Frankschen Fragestellung aus,

1) S. 188. 2) A. a. O. S. 82.

indem auch er die Frage nach dem letzten Grund der christlichen Gewißheit im Sinne einer Selbstbesinnung auf die Grundlagen unserer Gewißheit verstanden wissen will. Auch in der Beantwortung geht er noch eine Strecke Wegs mit Frank. Es steht ihm ebenso wie diesem fest, daß christliche Wahrheitsgewißheit zuletzt nur auf dem Wege persönlicher Heilserfahrung zu stande kommt. Fälschlicherweise habe aber Frank den richtigen Satz, daß in der Wiedergeburt die christliche Wahrheitsgewißheit zu stande kommt, mit dem anderen gleichgesetzt, daß diese von der Gewißheit um die Wiedergeburt aus gewonnen werden müsse. Dabei sei vorausgesetzt, daß die Wiedergeburt eine in sich selbst beruhende Größe sei, während sie in Wirklichkeit auf der christlichen Wahrheitsgewißheit beruhe. Die Gewißheit um die Wiedergeburt könne also nicht die letztere tragen, sondern werde von ihr getragen. Es bleibt also für Ihmels die Frage nach dem Grund der christlichen Wahrheitsgewißheit offen. Er formuliert die letztere als Erfahrungsgewißheit um die geschichtliche Gottesoffenbarung und gewinnt so das Hauptproblem, das er zu lösen unternimmt, in der Frage: wie kann eine Tatsache der Vergangenheit Gegenstand gegenwärtiger Erfahrung werden? Er bestreitet zunächst, daß es eine unmittelbare Erfahrung vergangener Tatsachen geben könne. Auch die historische Forschung als Mittel der Vergewisserung lehnt er mit denselben Gründen wie Kähler ab. Es würde dabei eine unerträgliche Abhängigkeit des Glaubens von der gelehrten Forschung herauskommen. Aber wir haben ja noch ein anderes Mittel, durch welches die vergangene Gottesoffenbarung an die Menschen der Gegenwart herankommt: das Offenbarungswort. Nicht im Sinne einer aprioristischen Vergewisserung um die Schrift will Ihmels diese Instanz geltend machen. Wohl aber sind die Augenzeugen des Lebens Jesu durch die Erleuchtung mit dem h. Geist zu Zeugen der Offenbarung ausgerüstet worden, durch welche diese Offenbarung aller Welt kund werden sollte. „Das bedeutet aber, daß wir ein wesentliches Stück des Offenbarungsratschlusses darin zu erkennen haben, daß die einmalige Offenbarung in dem Offenbarungsworte fortgehend allen zugänglich werden sollte. Dieses

Wort schiebt sich demnach nicht in dem Sinne zwischen die geschichtliche Offenbarung und uns, daß es diese uns ferne rückte, sondern bringt sie uns gerade nahe und macht sie erst für uns faßbar. Insofern ist also das vom h. Geist gewirkte Offenbarungswort selbst ein integrierender Bestandteil des ganzen Offenbarungsprozesses. Dann aber bedeutet es von vornherein nicht Nachteil sondern Gewinn, wenn wir unter der Verkündigung der Apostel die Großtaten Gottes sogleich in der Beleuchtung desjenigen Verständnisses sehen, das Gott selbst erschlossen hat" [1]). Ich fürchte aber, mit letzterem Satze ist ein gefährlicher Grundsatz ausgesprochen, der trotz des in ihm enthaltenen Wahrheitsmoments doch wieder zu der formalen Schriftautorität zurückführt, die Ihmels nachdrücklich verneint. Dies gilt jedenfalls von dem folgenden Satze, dem wir in demselben Zusammenhang begegnen: „mit der Ueberlieferung, welche die geschichtliche Gottesoffenbarung an uns herangebracht hat, hat es eben eine andere Bewandtnis als mit aller sonstigen Ueberlieferung" [2]). Dieser Satz ist direkt falsch. Er steht aber auch im Widerspruch mit der Aufschrift, welche der ganze Abschnitt trägt: „die Vergewisserung um das Wort vom Inhalt aus". Wird mit diesem Grundsatz wirklich Ernst gemacht, dann bedarf es eines besonderen formalen Charakters der Ueberlieferung nicht. In derselben Richtung liegt ferner die Behauptung, daß der Christ das Bedürfnis habe „das Gotteswort in einer Gestalt vor sich zu haben, die allem Subjektiven schlechthin entnommen ist" [3]) und die andere, „daß der Glaube des einzelnen in der Gewißheit um die Schrift in dem Sinne sich vollendet, daß er auf dem ‚es steht geschrieben' beruht" [4]). In solchen Aeußerungen kommt die Gedankenführung von Ihmels zu einem Ziel, auf welches sie nicht von Anfang an angelegt war. Wenn wirklich die Wahrheitsgewißheit nur innerhalb der persönlichen Heilserfahrung entstehen kann, dann ist sie immer an einen bestimmten Inhalt gebunden und beruht gerade nicht auf einem „es steht geschrieben". Es wäre also dringendes Bedürfnis gewesen, inner-

1) Ihmels, Die christliche Wahrheitsgewißheit S. 199.
2) S. 205. 3) S. 237. 4) S. 231.

halb des Schriftzeugnisses denjenigen Inhalt, an welchem der Offenbarungswert hängt, klar abzugrenzen. Das hat Ihmels ebenso unterlassen wie Kähler, wenn auch, wie bei diesem, an einzelnen Punkten die richtige Erkenntnis durchbricht. Da, wo Ihmels von der Vermittlung des Evangeliums an Fernstehende redet, empfiehlt auch er es als den gewiesenen Weg, zunächst mit der Heilandsliebe Jesu zu beginnen und von hier aus weiterzuführen. Liegt da der Gedanke so ferne, daß das, was für Draußenstehende zum Fundament des Glaubens werden soll, auch innerhalb des eigenen Glaubenslebens dieselbe Bedeutung haben werde, der Grund zu sein, auf welchem der übrige Glaubensinhalt sich aufbaut? Nur eine solche Scheidung innerhalb des Glaubens- und des Schriftinhaltes wird die aprioristische Vergewisserung um die Schrift, deren Unhaltbarkeit Ihmels selbst erkennt, dauernd entbehrlich machen.

Kähler und die Erlanger sind wohl die bedeutendsten Vertreter konservativer Theologie. Im übrigen ist der gegenwärtige Stand dieser Theologie durch zwei Erscheinungen gekennzeichnet: die „Biblischen Zeit- und Streitfragen" und den Ruf nach einer „modernen Theologie". Was an jenen ersteren besonders charakteristisch hervortritt, ist die Tatsache, daß die geschichtliche Betrachtung der biblischen Schriften auch innerhalb der konservativen Theologie sich immer mehr Bahn bricht. Es wird ausdrücklich eingeräumt, „daß die ältere Apologetik es bisweilen an der gehörigen Unbefangenheit hat fehlen lassen" und der Grundsatz aufgestellt: „auch die positive Theologie unserer Tage muß in ruhig besonnener Art den wirklich geschichtlichen Befund darlegen und sich dabei grundsätzlich von der strengsten Wahrhaftigkeit leiten lassen, auf jede Vertuschung oder apologetische Zustutzung Verzicht leisten". Daß dieser Absicht die Ausführung nicht überall in gleichem Maße entspricht, liegt in der Natur der Sache. Am weitesten geht wohl das Heft von Sellin: „Die biblische Urgeschichte". Hier werden nicht bloß die Quellen des Hexateuchs ebenso geschieden, wie in der kritischen Theologie; es wird auch dieselbe Reihenfolge für sie angenommen. Der Jahwist

steht am Anfang, die Priesterschrift am Ende der Entwicklung. Es wird also auch das Bild vom Entwicklungsgang der israelitischen Religion nicht allzusehr von demjenigen abweichen, welches auf der anderen Seite gezeichnet wird. Was speziell die Urgeschichte betrifft, so erklärt Sellin mit anerkennenswertem Freimut, daß der Zwang der Tatsachen uns nötige, mit ihrer Herleitung aus einer Uroffenbarung zu brechen und sie aufzufassen als das, was sie wirklich ist: Mythen und Sagen, die aus der Urzeit der Menschheit zu den Israeliten gekommen sind. Im Schlußabschnitt wird dann schön und treffend gezeigt, wie von Grund aus der Geist der israelitischen Religion die übernommenen Sagenstoffe umgestaltet hat. Aber das wird auch auf der anderen Seite nicht geleugnet. Gerade der Bibel- und Babelstreit hat das erfreuliche Ergebnis gehabt, daß die Theologen aller Richtungen Delitzsch gegenüber die spezifische Eigenart des alttestamentlichen Schrifttums betont haben. Gunkel hat gewiß Recht, wenn er behauptet, daß in diesem Punkt zwischen den beiden Richtungen der Theologie kein prinzipieller, sondern höchstens ein gradueller Unterschied besteht.

Die Forderung einer modernen positiven Theologie[1]) und die Biblischen Zeit- und Streitfragen verhalten sich zueinander wie Theorie und Praxis. Eben die Praxis historisch-kritischer Schriftbetrachtung findet in jenem Programm ihre theoretische Rechtfertigung. Nur reicht dasselbe noch erheblich weiter und fordert deshalb eine besondere Behandlung. Fast gleichzeitig wurde von zwei Seiten die neue Losung ausgegeben: von Reinhold Seeberg in seiner Schrift: „Die Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert" 1903 und von Theodor Kaftan in der Schrift: „Vier Kapitel von der Landeskirche" 1903. Obwohl die Formulierung nicht ganz identisch lautete, bei Seeberg: „moderne positive Theologie", bei Kaftan: „moderne Theologie des alten Glaubens", so konnte man doch zunächst glauben, daß die beiden Programme inhaltlich im wesentlichen übereinstimmen. So hat es auch Grützmacher aufgefaßt,

1) Eine gute Uebersicht über die verschiedenen unter diesem Titel hervorgetretenen Programme gibt A. Eckert, Positive Union 1906 Nr. 2.

der in seinen „Studien zur systematischen Theologie" 1905 die Seebergsche Losung aufnimmt, aber auch Kaftan als seinen Gewährsmann nennt und es als eine bedeutsame Tatsache hervorhebt, daß diese beiden Theologen „zu einem bis aufs Wort gleichen Resultate" gekommen seien[1]). Als aber Kaftan in seiner Schrift „Moderne Theologie des alten Glaubens" 1905 es unternahm, einen kurzen Entwurf der ihm vorschwebenden Zukunftstheologie vorzulegen, zeigte sich bald, daß unter dem fast gleichlautenden Titel etwas sehr Verschiedenes gemeint sei. Und zwar war es gerade Grützmacher[2]), der merkwürdige Eile hatte, dem theologischen Publikum zu zeigen, daß die vermeintliche Übereinstimmung der beiden Programme eine Täuschung sei und die „moderne positive Theologie" etwas ganz anderes bedeute, als die „moderne Theologie des alten Glaubens". Es ist insbesondere ein Punkt, auf welchem der Gegensatz zum Ausdruck kommt. Kaftan hatte als einen besonders charakteristischen Zug des modernen Denkens, der auch für die Theologie seine Geltung behaupte, den kantischen Grundsatz der Scheidung zwischen theoretischem und praktischem Erkennen und des Primats der praktischen Vernunft hervorgehoben. Er sieht darin nur eine Herausstellung dessen, was schon im reformatorischen Glaubensbegriff und weiter zurück im Evangelium selbst angelegt sei. Die praktische Art des Evangeliums, wie sie Joh. 7, 17 zum Ausdruck kommt, Luthers Auffassung des Glaubens = Vertrauen und jener methodische Grundsatz Kants liegen ihm in ein und derselben Linie. Eben gegen diesen kantischen Einschlag des Kaftanschen Denkens richtet sich Grützmachers Widerspruch. Es ist ein Vierfaches, was er dagegen vorbringt. Zuerst, daß Kaftan mit diesen Grundsätzen in eine bedenkliche Nähe von Ritschl komme. Damit hat er zweifellos Recht, nur werden andere darin nichts so Bedenkliches finden. Zweitens findet er Kaftan mit seiner Berufung auf Kant unmodern. Dies hängt natürlich an dem verschiedenem Begriff des Modernen. Grützmacher läßt als modern nur das gelten, was

1) Grützmacher, Studien zur systematischen Theologie S. 53.

2) Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung 1905 Nr. 44, 1906 Nr. 10.

der unmittelbarsten Gegenwart angehört. Er denkt dabei an Namen wie Tolstoi, Gorki, Ibsen, Nietzsche u. a. Kant dagegen und Goethe sind ihm bereits antiquiert. Wer sich auf sie beruft, ist schon unmodern. Nur diejenige Theologie verdient den Namen einer modernen, welche sich mit jenen modernsten Propheten befaßt. Aber hier liegt doch eine Schwierigkeit. Die bloße Auseinandersetzung tuts ja nicht. Sie könnte auch zu völliger Ablehnung führen, dann wäre es doch ein sonderbares Verfahren, eine Theologie deshalb modern zu nennen, weil sie das Moderne verneint. Jenen Namen verdient sie doch nur dann, wenn das moderne Geistesleben auch Wahrheitsmomente enthält, welche die Theologie herüberzunehmen imstande ist. So sieht es auch Grützmacher selber an[1]). Wenn man aber in seiner Schilderung der Moderne[2]) nach solchen Wahrheitsmomenten sucht, so erfährt man zwar, daß die Moderne allerlei enthält, was für die Verkündigung des Evangeliums „sich in Rechnung ziehen läßt" (S. 79), was aber zum mindesten von Grund aus umgestaltet werden muß, ehe es ein Bestandteil moderner Theologie werden kann. Nach unmittelbaren Wahrheitsmomenten, wie sie auch Grützmacher fordert, sieht man sich dagegen vergebens um. Es sieht doch immer wieder so aus, als wäre die Theologie schon deshalb modern, weil sie sich mit der Moderne „auseinandersetzt". Auch hat man oft den Eindruck, als werde die Aufgabe der Theologie mit der praktischen Verkündigung des Evangeliums in Predigt und Seelsorge verwechselt. Im Vergleich damit ist Kaftans Standpunkt von überlegener Klarheit. Er sagt mit aller möglichen Bestimmtheit, was von dem modernen Geistesleben die Theologie annehmen kann und was sie ablehnen muß. Das gibt einen klaren, eindeutigen Begriff moderner Theologie. Grützmacher meint freilich, wenn man in der Weise Kaftans versuche, von dem geistigen Leben einer größeren Zeitepoche bestimmte Züge herauszuheben, so bedeute das eine spekulative Vergewaltigung der Empirie. Von einem einheitlichen Geistesleben könne überhaupt nicht geredet werden. „Das natürliche Geistesleben bringt

1) Studien zur systematischen Theologie S. 64.

2) S. 76 ff.

es immer nur zu einem auf- und abwallenden Chaos. Und die Welle, die gerade oben ist — sie hält kaum länger als zwei Generationen an — hat allein das Prädikat des Modernen zu beanspruchen und ist von uns zu berücksichtigen." Man kann demgegenüber nur fragen, ob denn dann die gerade oben befindliche „Welle" eine innere Einheit darstellt? Wenn es kein geistiges Einheitsband gibt, das verschiedene Zeiträume verknüpft, gibt es dann ein solches innerhalb ein und derselben Zeitepoche? Ist dann nicht auch der Begriff „die Moderne" eine spekulative Vergewaltigung der Tatsachen? Löst sich die Moderne nicht vielmehr auf in eine unübersehbare Vielheit von Meinungen, Ideen, Stimmungen? Dann gibt es auch keine moderne Theologie. „Die Vermählung des ungebrochenen Christusglaubens mit dem Geistesleben unserer Zeit", die auch Grützmacher fordert, wird dann zur Unmöglichkeit, weil es ein solches Geistesleben gar nicht gibt. Indessen wird auch der überspannteste Empirismus die Tatsache nicht aus der Welt schaffen, daß die kantische Denkweise gegenüber Aristoteles und Thomas von Aquino etwas spezifisch Neues darstellt und daß eine Theologie moderner ist, wenn sie mit Kant, als wenn sie mit Thomas geht.

Der dritte Einwand geht dahin, daß bei Kaftans Verfahren die Theologie in eine verderbliche Abhängigkeit von der Philosophie gerate. Es ist derselbe Einwand, der unzähligemal schon gegen Ritschl erhoben worden ist. Kaftan erwidert aber mit Recht, daß die Verwendung eines formalen Grundsatzes der Erkenntnistheorie etwas anders ist, als materiale Abhängigkeit von einem philosophischen System, und daß jener Grundsatz gerade eine Befreiung von der Philosophie bedeutet, wie sie die Theologie zuvor nie erreicht hat. Grützmacher will freilich die Unterscheidung von formal und material nicht gelten lassen. Wie er überhaupt auf seinen Skeptizismus gegenüber den üblichen wissenschaftlichen Schematen und Axiomen stolz ist, so ist ihm auch jene Unterscheidung nur ein „gutes, altes Schema", dessen er mitleidig Erwähnung tut[1]). Daß formale Prinzipien auch materiale Konsequenzen haben können, ist allerdings richtig. Aber deswegen die

1) Allg. Ev.-Luth. Kirchenzeitung 1906 S. 219.

ganze Unterscheidung zu verwerfen, ist doch ein gar zu summarisches Verfahren, das umso verwunderlicher ist, als Grützmacher selbst die Unterscheidung nicht entbehren kann. Auch er will doch das Recht des Glaubens gegenüber dem modernen Denken behaupten. Das kann er nur mittelst einer philosophischen Erkenntnistheorie. Will er also nicht selbst in den Verdacht kommen, sich in Abhängigkeit von der Philosophie zu begeben, so wird er nicht umhin können, den formalen Charakter der Erkenntnistheorie zu betonen, also dieselbe Unterscheidung zu machen, die er bei Kaftan ein „gutes, altes Schema" nennt.

Viertens behauptet Grützmacher, die Unterscheidung von theoretischem und praktischem Erkennen sei überhaupt nicht möglich. Aber gerade hier steht die Zuversichtlichkeit der Behauptung in einem merkwürdigen Mißverhältnis zu dem Gewicht der Gründe. Die neuere Psychologie habe gezeigt, daß in jedem seelischen Akt immer die drei Funktionen des Fühlens, Wollens und Denkens untrennbar verbunden seien[1]). Als ob das irgend jemand bestreiten wollte! Die ganze Unterscheidung ist ja gar nicht psychologisch, sondern erkenntniskritisch gemeint! Man muß auf den Unterschied von Psychologie und Erkenntniskritik eingehen, um dieselbe überhaupt zu verstehen. Und dann die zwei erstaunlichen Sätze: „in alle Seinsurteile der Wissenschaft greifen Werturteile ein, und ebenso gibt es auch keine Glaubensurteile, die sich nicht auf bestimmte objektive, wissenschaftliche Erkenntnisse stützten." Es wäre interessant, zu erfahren, auf welche objektive wissenschaftliche Erkenntnisse der Glaube, daß Gott mir gnädig ist und mir meine Sünden verzeiht, sich stützen soll. Was aber den ersten der beiden Sätze betrifft, so ist er direkt falsch und durch die einfache Tatsache der Naturwissenschaft widerlegt. Denn diese hat ihr charakteristisches Merkmal gerade daran, daß sie die subjektiven Werturteile ausscheidet und nur nach den objektiven Tatsachen fragt. Natürlich wird der einzelne Forscher den Gang seiner Forschung mit Gefühlen der Lust und Unlust begleiten. Aber diese psychologische Betrachtung des Erkenntnisvorgangs hat mit der kritischen Geltung des Erkenntnisinhalts nichts zu

1) A. a. O. 1905 S. 1046.

schaffen. Die Tatsache der Naturwissenschaft beweist, daß die Scheidung von theoretischem und praktischem Erkennen nicht bloß möglich, sondern wirklich ist.

Ich kann also nicht finden, daß Kaftan von Grützmacher widerlegt wäre; aber allerdings die Meinung, als ob es sich in den beiden Programmen um wesentlich identische Forderungen handle, ist gründlich beseitigt. Wo der Streitpunkt liegt, hat die bisherige Erörterung zur Genüge gezeigt. Es ist nicht zufällig, daß Kaftan in der Abwehr seiner orthodoxen Gegner sich auf das alte Thema geführt sieht: „Glaube und Metaphysik“[1]). Es sind dieselben Kämpfe, die einst in den Tagen Ritschls gespielt haben und die jetzt sich wiederholen, nur nicht zwischen Ritschl und seinen orthodoxen Gegnern, sondern innerhalb der Orthodoxie selbst. Meinerseits stehe ich in allen wesentlichen Punkten auf Kaftans Seite; nur vermag ich die Frage nicht zu unterdrücken, ob denn die Theologie, die er fordert, etwas so Neues, bis jetzt nie Dagewesenes ist; ob nicht z. B. ein Buch wie die Dogmatik von Julius Kaftan in der Hauptsache dem entspricht, was Theodor Kaftan verlangt?

Grützmachers Programm stellt sich in letzterer Hinsicht besser. Doch wird auch sein Anspruch auf Neuheit, wenn man genauer zusieht, nicht unbeträchtlich zu ermäßigen sein. Im Anschluß an Seeberg stellt er der Zukunftstheologie die Aufgabe, die Begriffe Offenbarung und Entwicklung so zu bestimmen, daß sie ohne Widerspruch sich zusammendenken lassen. Man wird aber nicht eben sagen können, daß diese Problemstellung eine neue sei. Ich erinnere nur an die beiden Arbeiten Reischles[2]), welche dieses Problem nicht bloß stellen, sondern auch seine Lösung energisch anfassen. Aber bedenklicher als um die Neuheit steht es um die Richtigkeit der neuen Theologie. Gerade dem Entwicklungsgedanken gibt Grützmacher eine Wendung, welche nur

1) A. a. O. 1906 Nr. 5 u. 6.

2) „Christentum und Entwicklungsgedanke“, Hefte zur Chr. Welt 31 und „Wissenschaftliche Entwicklungserforschung und evolutionistische Weltanschauung in ihrem Verhältnis zum Christentum“, Zeitschr. f. Th. u. K. 1902 Heft 1.

die schwersten Bedenken erwecken kann. Er tadelt die modernen Theologen, welche einerseits den Entwicklungsgedanken vertreten, andererseits in der geschichtlichen Person Jesu den Höhepunkt der göttlichen Offenbarung erkennen wollen. Das sei ein innerer Widerspruch; der Höhepunkt einer Entwicklung liege immer an deren Ende; man dürfe also nicht bei Jesus Halt machen, sondern müsse zu Paulus und Johannes fortschreiten; dann erst sei die Höhe der Offenbarungsentwicklung erreicht[1]. Es ist klar, daß mittelst einer solchen Verwendung des Entwicklungsbegriffs jedes beliebige Resultat der Kirchen- oder Dogmengeschichte sich als Gipfelpunkt der Offenbarung beweisen ließe.

Aber nicht minder bedenklich ist ein anderer Punkt. Grützmacher lehnt die für die ganze moderne Theologie grundlegende Unterscheidung von Glaube und Theologie rundweg ab[2]. Er rührt hier an ein schwieriges Problem, das sich nie völlig ins Reine bringen läßt. Aber es heißt den Knoten zerhauen, wenn man die ganze Unterscheidung schlechtweg verwirft. Ist kein Unterschied zwischen Glaube und Theologie, dann auch nicht zwischen Evangelium und Dogma, wie denn Grützmacher die These A. Seebergs zustimmend zitiert: Das Evangelium ist das Dogma der Kirche in seiner ursprünglichen Gestalt. Dies führt jedoch zu merkwürdigen Konsequenzen. Das Evangelium ist göttliche Offenbarung; ist das Evangelium mit dem Dogma identisch, so folgt, daß auch dieses göttliche Offenbarung ist. Das ist der Standpunkt des Katholizismus. Andere werden urteilen, das Dogma sei ein Werk der Menschen. Ist es nun mit dem Evangelium identisch, so folgt, daß auch dieses als Menschenwerk zu beurteilen ist. Das ist der Standpunkt des Illusionismus. Da letzteres für die „moderne positive" Theologie ausscheidet, so bleibt somit das erste. Dann aber wird die Forderung einer modernen Theologie zum Widersinn. Denn wenn das Dogma göttliche Offenbarung ist, welches Recht haben wir dann, daran zu ändern? Die Berufung auf die articuli fundamentales et non fundamentales und die articuli puri et mixti hilft hier gar

1) Studien zur systematischen Theologie S. 104 ff.
2) Allg. Ev.-luth. Kirchenzeitung 1905 S. 1046.

nichts. Dem göttlichen Dogma gegenüber hat dieser Unterschied gar kein Recht. Und davon abgesehen: eine Theologie, welche das Dogma zu Grunde legt und sich die Aufgabe stellt, das Dogma mit dem modernen Bewußtsein auszugleichen, wird notwendig zur kläglichsten Vermittlungstheologie, indem sie durch mehr oder weniger kräftige Abstriche am Dogma dieses zu retten sucht. Dabei kann selbstverständlich nur ein widerspruchsvolles Gebilde herauskommen. Denn die antiken Denkformen, welche zum Dogma gehören, lassen sich nicht ohne Widerspruch mit den modernen zusammendenken. Kaftans Entwurf, der das ganze Dogma preisgibt, um das ganze Evangelium festzuhalten, hat etwas Großzügiges, Imponierendes; von dem Grützmachers fürchte ich, daß er zu Vermittlungen und Halbheiten führen muß, denen gegenüber seine orthodoxen Gesinnungsgenossen mit Recht mißtrauisch sind. Zum Schluß ist nur noch beizufügen, daß in Grützmachers Buch von jener Identifikation des Evangeliums mit dem Dogma, welche er jetzt in seiner Polemik gegen Kaftan vertritt, nichts zu spüren ist. Dort ist wohl S. 53 davon die Rede, daß es gelte, das alte Evangelium als Kraft auch unseren Tagen zu erhalten; daß aber im alten Evangelium immer auch die alte Theologie mitbefaßt sein soll, konnte man umso weniger denken, als S. 64 ausdrücklich eingeräumt wird, daß eine Abweichung von der älteren Theologie nicht auch ein Abirren vom Evangelium bedeute. Dazu nehme man folgende Erklärung: „Was vom alten Evangelium Bestand haben kann und soll, das unterliegt allein der immer erneuten Prüfung an seinen Urkunden in Schrift und Bekenntnis und der durch diese gewirkten Gesamterfahrung der Kirche“ S. 86. Hier wird deutlich das Evangelium von seinen Urkunden in Schrift und Bekenntnis unterschieden, also genau das, was auch Kaftan befürwortet und worauf er sein ganzes Unternehmen einer Neubildung der Theologie begründet.

III.

Albrecht Ritschl ist unter den Theologen des neunzehnten Jahrhunderts derjenige, der auch heute noch in der syste-

matischen Theologie die nachhaltigste Wirkung übt. Seine Grundposition wird noch immer von zahlreichen Dogmatikern vertreten. Ausdrücklich genannt sei hier nur Reischles Name. Es drängt mich, auch an dieser Stelle dem Frühvollendeten ein Wort dankbaren Gedenkens zu widmen. Seine liebenswürdige Persönlichkeit, seine wissenschaftliche Klarheit, seine schlichte, überzeugende Rede, die er so manchmal auch in den Dienst dieser Zusammenkünfte gestellt hat, werden unter uns unvergessen sein. In seinen jungen Jahren hat er sich einst mit frischer Begeisterung an Ritschl angeschlossen; aber er hat sich auch von Anfang an seine Freiheit gewahrt. Er hat damit freilich nur diejenige Haltung eingenommen, welche an allen bedeutenderen Schülern Ritschls zu beobachten ist. Damit hängt es zusammen, daß die Ritschlsche Dogmatik sich heute doch wesentlich anders ausnimmt, als einst bei ihrem Urheber selbst. Manches, was einst bei den Gegnern als unveräußerlicher Bestandteil des Systems gegolten hat, ist heute allgemein aufgegeben. Auf anderen Punkten haben sich Umbildungen vollzogen, die von den ursprünglichen Gedanken des Meisters zum Teil weit abführen.

1. Ritschls philosophische Erkenntnislehre ist überhaupt nie von einem seiner Schüler vertreten worden. Für ihn selbst hatte sie nur sekundäre Bedeutung. Sein System war in den Grundzügen längst fertig, ehe er daran ging, seine erkenntnistheoretischen Grundsätze herauszustellen. Daß er darin keine glückliche Hand gehabt hat, ist heute allgemein anerkannt. Die Kombination Kantscher und Lotzescher Gedanken ist nicht durchführbar; insbesondere ist die Auffassung der kantischen Erkenntnistheorie sehr anfechtbar. Das haben aber gerade die ältesten Schüler Ritschls empfunden und von Anfang an andere Bahnen eingeschlagen. Herrmann in seinem Buch über „die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit" gibt eine ebenso gründliche wie scharfsinnige Begründung der genuin kantischen Erkenntnislehre. Dagegen hat Kaftan es auf andere Weise versucht. Die apriorische Geltung der Kategorien, welche dem theoretischen Erkennen zu Grunde liegen, lehnt er ab und sucht dieselben aus

empirischen, praktischen Impulsen abzuleiten. Wir brauchen aber hier auf die ganze Streitfrage nicht einzugehen. Denn die Begründung des religiösen Glaubens ist von der Frage unabhängig, ob der Geltungswert des theoretischen, naturwissenschaftlichen Erkennens so oder so begründet wird. Wenn Gottschick neuerdings erklärt, mit anderen es schon lange empfunden zu haben, daß die kantische Erkenntnislehre mit den ungelösten Problemen, die sich an den Begriff der Erfahrung knüpfen, auf die Dauer nicht befriedigen könne, so wird er darin in derjenigen Begründung der Glaubensgewißheit, welche er Ritschl verdankt, nicht irre gemacht. Es kann sich überhaupt, wenn heute noch von Ritschlscher Dogmatik die Rede sein soll, nur um die großen methodischen Grundsätze handeln, welche Ritschl vertreten hat, und welche sich in dem einen Satz zusammenfassen lassen, daß die Dogmatik den Glauben an die geschichtliche Gottesoffenbarung in Jesus Christus zu Grunde zu legen hat. Ich betone in dieser Formel zunächst den Begriff des Glaubens, sodann den der geschichtlichen Offenbarung in Jesus Christus.

2. Die erstere Betonung ergibt den wichtigen Grundsatz, daß die christliche Wahrheitsgewißheit nur innerhalb der Erfahrung des Heilsglaubens erwächst, daß sie nicht wissenschaftlich beweisbar, sondern persönlich erlebbar ist, oder dasjenige, was Ritschl mit dem Begriff des Werturteils gemeint hat. Die Mißverständnisse, welche sich einst in der Hitze des Streits an diesen Ausdruck geknüpft haben, und die sich alle darauf zurückführen lassen, daß das Werturteil in einen von Ritschl gar nicht gedachten Gegensatz zum Seinsurteil gestellt wurde, sind heute auch von vorurteilslosen Gegnern als solche erkannt. Der Grundgedanke aber, den Ritschl ausdrücken wollte, daß die Wahrheit des Glaubens nicht theoretisch bewiesen, sondern nur praktisch erlebt werden kann, gehört zu den unverlierbaren Grundlagen seiner Theologie. Diese zu verlassen und in intellektualistische Bahnen zurückzulenken, würde einen grundsätzlichen Abfall von Ritschls Prinzipien bedeuten. Wer umgekehrt an jener Grundlage festhält, darf daraus nicht etwa das Recht ableiten, die Glaubenserkenntnis gegenüber

dem Welterkennen zu isolieren und abzusperren. Ritschl selbst hat sich einst mit den geistigen Strömungen seiner Zeit, dem Pantheismus, dem Materialismus, der empirischen Naturforschung wissenschaftlich auseinandergesetzt. Heute ist die geistige Signatur der Zeit eine andere geworden. Neue Strömungen sind im geistigen Leben herrschend geworden. In der Philosophie ist eine idealistische Richtung aufgekommen, welche zum Christentum eine freundlichere Stellung einnimmt als der Materialismus des neunzehnten Jahrhunderts. Ihr gegenüber ist die Auseinandersetzung einerseits erleichtert, sofern sie überhaupt geistige Werte anerkennt, andrerseits aber auch erschwert, sofern die Abgrenzung spezifisch christlicher und allgemein geistiger Motive viel schwieriger geworden ist. Wie verschieden übrigens bei gleichem Ausgangspunkt die Wege sein können, welche die Auseinandersetzung mit dem Welterkennen einschlägt, kann man an dem Gegensatz von Otto Ritschl und G. Wobbermin sich deutlich machen.

Der erstere[1]) zieht aus der praktischen Normierung der christlichen Wahrheitsgewißheit die Konsequenz, daß das, was man bisher unter dem Titel der systematischen Theologie getrieben hat, überhaupt aus dem Rahmen der Wissenschaft auszuscheiden und als religiöse Spekulation zu werten sei. Den strengen Begriff der Wissenschaft will er auf das exakte Wissen beschränken. Innerhalb der Theologie sind es daher nur die historischen Disziplinen, welche als Wissenschaft gelten können; außerdem ist im Schoße der traditionellen Dogmatik noch eine neue Wissenschaft verborgen, die jetzt eben daran ist, sich aus der Umklammerung der religiösen Spekulation herauszuarbeiten und die am besten als psychologische Theologie bezeichnet wird. Ihren eigentlichen Gegenstand bildet das religiöse Leben und Denken, so wie es als eine seelische Betätigung von wirklichen, konkreten Menschen gerade auch empiristisch wahrnehmbar und faßbar ist. O. Ritschl ist überzeugt, mit dieser Anschauung die Intentionen seines Vaters bis in ihre letzten Konsequenzen zu verfolgen. Wird einmal anerkannt, daß der Glaube an die Realität der Religion persön-

1) Theologische Wissenschaft und religiöse Spekulation. Zeitschr. f. Th. u. K. 1902, 3. u. 4. Heft.

liche, subjektive Ueberzeugung ist, so sei es auch konsequent, für die Darstellung jenes Glaubens auf den Namen der Wissenschaft zu verzichten und diesen für solche Daten vorzubehalten, die historisch oder psychologisch, d. h. empiristisch und objektivistisch faßbar seien. Ganz anders Wobbermin[1]). Auch er will die „Fiduzialtheologie" Ritschls nicht preisgeben, kommt aber von hier aus zu ganz entgegengesetzten Konsequenzen, die er in dem Satze zusammenfaßt: Theologie ohne Metaphysik ist unmöglich. O. Ritschl will also die systematische Theologie überhaupt nicht mehr als Wissenschaft gelten lassen; Wobbermin dagegen ruft, um ihren wissenschaftlichen Charakter zu wahren, nach der seit A. Ritschl verpönten Metaphysik. Wenn man freilich näher zusieht, ist der Unterschied nicht so groß, als es auf den ersten Blick erscheint. Denn beide haben einen verschiedenen Begriff von Metaphysik. Wenn man nämlich darunter die intellektualistisch-aprioristische Spekulation im Sinne Schellings und Hegels verstehe, wie dies A. Ritschl getan habe, dann erklärt es auch Wobbermin für das einzig Richtige, alle Metaphysik aus der Theologie hinauszutun. Aber jener Begriff von Metaphysik sei zu eng. Man habe darunter überhaupt das Nachdenken über das Transzendente zu verstehen; jedes Hinausgehen über die Erfahrung, sei es in der Religion, sei es in sonstigem Denken, sei Metaphysik. Es kann hier dahingestellt bleiben, ob Wobbermin A. Ritschls Auffassung der Metaphysik richtig wiedergegeben hat; Otto Ritschl bestreitet dies entschieden, sofern A. Ritschl nicht bloß das aprioristische, sondern auch das vom Boden der Erfahrung ausgehende Spekulieren über das Transzendente Metaphysik genannt habe. Jedenfalls aber ist es bei Wobbermins Vorstellung von Metaphysik geradezu selbstverständlich, daß Theologie ohne Metaphysik nicht möglich ist. Denn im letzten Grund sind alle Sätze des christlichen Glaubens Aussagen über Gott, dieser aber liegt über alle Erfahrung hinaus, ist also eine metaphysische Größe. Somit sind alle theologischen Sätze Aussagen metaphysischer Art. Dagegen erhebt sich gegen Wobbermins Sprachgebrauch ein doppeltes

---

1) Theologie und Metaphysik 1901.

Bedenken. 1. ist sein Begriff von Metaphysik nicht der geschichtliche. In der Geschichte der Philosophie bedeutet die Metaphysik nicht bloß die Beschäftigung mit dem Transzendenten, sondern auch dies, daß diese Beschäftigung wissenschaftlicher Art ist. Wobbermin beruft sich für seine Auffassung auf den folgenden Satz Zellers: „soweit auch die Ansichten über den Wert und die Möglichkeit dieser Wissenschaft (der Metaphysik) auseinandergehen, so sind doch alle darüber einig, daß ihre Aufgabe darin besteht, die letzten Gründe der Dinge zu erforschen". Er übersieht dabei nur, daß Zeller selbst hier die Metaphysik ausdrücklich als Wissenschaft bezeichnet. 2. Dem entspricht, daß Wobbermin selbst seinen Begriff nicht festgehalten hat. Er redet doch auch wieder davon, daß wir auf Grund des erfahrungsmäßigen Wissens eine Lösung der Fragen, die das Transzendente angehen, versuchen; ein exaktes Wissen vom Transzendenten könne es allerdings nicht geben, aber daraus folge nicht, daß man dasselbe in keinerlei Weise zum Gegenstand wissenschaftlichen Nachdenkens machen dürfe. S. 27. Erst wenn man diese Merkmale in den Begriff mit einrechnet, ergibt sich ein wirklicher Gegensatz gegen O. Ritschl. Ist Metaphysik lediglich Beschäftigung mit dem Transzendenten, dann ist auch O. Ritschl Metaphysiker; ist sie aber wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Transzendenten, dann ist allerdings ein Gegensatz vorhanden[1]. Nur wird bei Wobbermin nicht

[1] Wenig glücklich erscheint mir die Unterscheidung von formal- und material-metaphysischen Sätzen S. 116. Von ersterer Art seien alle diejenigen Sätze, welche Aussagen über Transzendentes als Transzendentes enthalten, also Aufstellungen über Gott und göttliche Dinge, gleichviel ob theologischer oder philosophischer Art. Materialmetaphysisch dagegen seien Sätze, welche rein durch metaphysische Untersuchungen und Denkoperationen als solche gefunden sind. Demgemäß seien alle Aufstellungen der philosophischen Metaphysik auch material-metaphysischer Natur. Dürfte man aber nicht billigerweise gerade die umgekehrte Entscheidung erwarten, daß, wo der transzendente Inhalt maßgebend ist, von material-, dagegen wo die Erkenntnisform in Betracht kommt, von formal-metaphysischen Sätzen geredet wird? Noch richtiger wird es freilich sein, die material- (nach Wobbermin formal-)metaphysischen Sätze gar nicht als metaphysische zu bezeichnen und diesen Begriff für die philosophischen Sätze über das Transzendente vorzubehalten.

recht deutlich, wie er „das Nachdenken über das Transzendente auf Grund des sonstigen Wissens und Erkennens“ sich denkt. Wenn ich recht sehe, kommt zuletzt sein ganzes Beweisverfahren darauf hinaus, zu zeigen, daß die Begriffe, in denen das Denken des Glaubens sich bewegt, von der exakten Wissenschaft nicht als unmöglich und widersinnig behauptet werden können. Er will beweisen, daß das Denken des Glaubens erkenntnistheoretisch möglich ist. Dieses Schlußergebnis ist aber erheblich weniger, als der an die Spitze gestellte Satz zu verheißen scheint: Theologie ohne Metaphysik ist unmöglich. Eben dadurch wird auch der Unterschied, der zwischen O. Ritschl und Wobbermin auf diesem Punkte besteht, wesentlich geringer.

An dieser Stelle erwähne ich noch die „Wissenschaft von Lebensmut“ von Dr. Fr. Walther, nicht um auch ihn der Ritschlschen Schule einzuordnen; denn er hat allen Anspruch, auf eigenen Füßen zu stehen. Aber eine Verwandtschaft ist doch vorhanden und zwar kommt dieselbe gerade an dem Punkte zum Ausdruck, von dem hier die Rede ist. Was Ritschl Werturteil nennt, heißt bei Walther Lebensmut. Nur gibt er diesem Gedanken eine ungleich größere Ausdehnung. Nicht bloß das religiöse Erkennen soll auf Werturteilen beruhen, sondern das Erkennen überhaupt, auch dasjenige der Wissenschaft. Das Ideal der Sachlichkeit, welchem die moderne Wissenschaft nachjagt, ist ein Phantom. Es widerspricht der natürlichen Grundlage des Denkens. Dieses ist immer auf den persönlichen Interessen des Menschen aufgebaut. Schon am Kinde läßt sich dies beobachten; aber auch der wissenschaftliche Forscher kommt über den persönlichen, interessierten Charakter des Denkens nicht hinaus. Der Mensch will leben. Der Ausdruck seines Willens zum Leben, seines Lebensmuts, ist eben sein Erkennen. Und zwar das Erkennen sowohl in der Religion, als in der Wissenschaft. Beide stammen aus gleicher Wurzel und sind von gleicher Art; sie können sich daher nicht widersprechen. Durch diese Einsicht ist die Bahn für den Glauben frei gemacht. Auf dem Grunde des Lebensmuts wird nun ein System der Glaubenslehre aufgebaut, das in seinen Resultaten eine weitgehende Uebereinstimmung mit dem kirchlichen Lehrsystem aufweist, die selbst die metaphysische

Gottheit Christi und die Ubiquitätslehre umfaßt. Ich muß mich darauf beschränken, diesen Grundgedanken des mit straffer Logik durchgeführten, mit prophetischer Begeisterung vorgetragenen Systems skizziert zu haben. Meinerseits vermag ich freilich nicht in die Bahnen des Lebensmuts einzulenken. Ich glaube nicht, daß man der theoretischen Wissenschaft gerecht wird, wenn man sie auf lauter Werturteile reduziert. Und ich halte es für eine falsche Apologetik, wenn man den Glauben dadurch zu sichern meint, daß man auch das Wissen zum Glauben macht. Es wird gelten, beide, Glauben und Wissen, in ihrer Eigenart zu belassen und das Vertrauen zu hegen, daß beide im tiefsten Grunde einander nicht widersprechen können, weil die Wahrheit im tiefsten Grunde e i n e ist.

3. Ich wende mich zum anderen Moment in der Grundthese Ritschls. Dem Glauben entspricht die geschichtliche Offenbarung in Jesus Christus. Dies ist der Punkt, auf welchem H e r r m a n n mit besonderem Nachdruck in die Ritschlsche Bewegung eingegriffen hat. In seinem „Verkehr des Christen mit Gott" hat er den Glauben in einer Weise an den geschichtlichen Christus gebunden, daß weithin der Eindruck entstehen konnte, als sei hier eine Umbildung der ursprünglichen Position Ritschls vollzogen. O. Ritschl fügt in der Biographie seines Vaters da, wo er Herrmanns Buch erwähnt, die Bemerkung hinzu, daß in dessen erster Gestalt die von Ritschls Intentionen abweichenden Ausführungen der zweiten Auflage nur erst im Keime angelegt seien. J. Weiß[1]) findet zunächst, daß auch bei Ritschl für die Konstituierung des christlichen Glaubenslebens der Eindruck des geschichtlichen Christusbildes fundamental sei, fügt aber sofort hinzu, Ritschl sei ein viel zu guter Psycholog gewesen, um nicht zu erkennen, daß die christliche Frömmigkeit von der persönlichen Beziehung zu Christus nicht in dem Maße erfüllt und geleitet sei, wie es nach jener Theorie der Fall sein müßte. Er erinnert an die „herrliche Stelle" im dritten Band von „Rechtfertigung und Versöhnung": „Es gibt keine andere Art, sich von seiner Versöhnung mit Gott

1) Die Nachfolge Christi und die Predigt der Gegenwart S. 134 ff.

durch Christus zu überführen, als daß man die Versöhnung erlebt in dem aktiven Vertrauen auf Gottes Vorsehung, in der geduldigen Ergebung in die von Gott verhängten Leiden als die Mittel der Erprobung und Läuterung, in dem demütigen Lauschen auf den Zusammenhang seiner Fügung unseres Schicksals, in dem Mute der Unabhängigkeit von den menschlichen Vorurteilen, gerade auch sofern sie die Religion regeln sollen, endlich in dem täglichen Gebete um Gottes Sündenvergebung unter der Bedingung, daß man durch die Uebung der Versöhnlichkeit seine Stellung in der Gemeinde Gottes bewährt." Diese großartige Wiederentdeckung einer alten evangelischen Wahrheit sei es doch recht eigentlich gewesen, die Ritschl die Freudigkeit und Begeisterung zu seinem Wirken gegeben habe. Wenn er daneben die Lehre vertrete, daß die Ueberzeugung von der Versöhnung an dem Eindruck des geschichtlichen Bildes Christi sich entzünde, so habe er damit nicht den normalen und gesunden Verlauf und erst recht nicht den alltäglichen Glauben des Christen schildern wollen, sondern kritische Fälle im Auge gehabt, aus denen sich keine allgemeinen Regeln ableiten lassen. Auch Reischle[1]) hebt zunächst hervor, daß Ritschl von Anfang an die persönliche affektvolle Ueberzeugung von Jesus als der Offenbarung Gottes für die normale Stellung des Christen erklärt habe; er räumt aber ein, daß Ritschl auch Wendungen gebraucht habe, in denen das Verhältnis des Christen zu Christus weniger innig und persönlich erscheinen könne, um schließlich zu dem Urteil zu gelangen, daß immerhin Herrmanns Buch das Gedankengefüge Ritschls nicht nur fortgebildet, sondern auch von innen heraus leise umgebildet habe, daß vor allem die Gesamtstimmung eine andere geworden sei. Daß allen diesen Urteilen eine richtige Beobachtung zugrunde liegt, wird nicht zu bestreiten sein, wenn auch zum mindesten dasjenige von Weiß den Gegensatz größer erscheinen läßt, als er wirklich ist. Vielleicht läßt sich das Verhältnis in folgender Weise bestimmen. Wenn die Frage nach dem letzten und tiefsten Grund der christlichen Glaubensüberzeugung gestellt wird, dann

1) Der Streit um die Begründung des Glaubens. Zeitschr. f. Th. u. K. 1897, 3. Heft.

ist zwischen Herrmann und Ritschl keine Differenz. Beide sind darin einig, daß der Glaube seinen letzten Halt in der Person Jesu Christi hat. Gerade die „kritischen Fälle" zeigen ja, wo dieser letzte Halt liegt. Dagegen ist nicht zu verkennen, daß 1. die subjektive Stimmung bei Ritschl und Herrmann eine verschiedene ist. Nur daraus erklärt es sich, daß Herrmanns Darstellung in manchen Kreisen den Eindruck des Pietismus, ja Methodismus machen konnte. 2. hat Ritschl in weitem Umfang auch die empirisch-psychologische Betrachtung geübt, während Herrmann immer nur die prinzipielle Frage im Auge hat.

4. Ritschls Satz von der geschichtlichen Offenbarung in Christus hat aber noch in einer anderen Richtung weitergeführt. Ritschl denkt sich dieselbe so, daß sie den Bestand der christlichen Gemeinde in sich schließt. Eine Offenbarung ist nur in der Anerkennung der Offenbarungsgläubigen vollendet. Man kann deshalb die in Christus gegebene Offenbarung nur dann richtig auffassen, wenn man sich in die von ihm gestiftete Gemeinde einrechnet. Und zwar handelt es sich dabei um die erste Generation der Gemeinde, weil diese noch von der Gründungsepoche der christlichen Religion umfaßt wird. Das ursprüngliche Gemeindebewußtsein ist das Korrelat der von Christus beabsichtigten Gemeindestiftung. Die Absicht des Stifters ergibt sich aus den religiösen Zeugnissen der Gemeinde. Darauf beruht die Autorität der apostolischen Zeugnisse, in welchen das religiöse Leben der ersten Gemeinde zum Ausdruck kommt. Die Anerkennung der Offenbarung in Christus schließt also die Anerkennung des apostolischen Zeugnisses von Christus in sich. Es ist klar, daß von diesem gemeinsamen Ausgangspunkt zwei verschiedene Wege denkbar sind. Entweder legt man das Hauptgewicht auf die Offenbarungstatsache selbst oder auf ihre in dem apostolischen Zeugnis erkennbare Wirkung. Dagegen wird der gemeinsame Boden verlassen, wenn man in der Weise von O. Ritschl[1]) mit geschichtlichen Mitteln das Minimum dessen festzustellen sucht,

[1]) Der geschichtliche Christus, der christliche Glaube und die theologische Wissenschaft. Zeitschrift für Theol u. Kirche 1893, Heft 5.

was sich als unzweifelhaft gewiß über das Leben Jesu ausmachen läßt, um auf diesen Ergebnissen historischer Forschung die dogmatischen Sätze aufzubauen. Aber auch jene beiden bei gemeinsamer Grundstellung doch möglichen Auffassungen werden wir nur richtig würdigen können, wenn wir zuvor einen Punkt ins Auge fassen, der bei Ritschl selbst nicht genügend geklärt ist. Er stellt, wie gezeigt wurde, neben Christus das apostolische Zeugnis von Christus, weil nur in diesem die Offenbarung in Christus sich als erfolgreich erweist. Dieses „weil" schließt aber auch ein „soweit — als" in sich. Maßgebend ist das apostolische Zeugnis nur soweit, als es wirklich religiöses Zeugnis ist. Es läßt sich die Möglichkeit nicht bestreiten, daß in den neutestamentlichen Zeugnissen auch theologische Gedankenbildungen, Einschläge hellenischer oder jüdischer Herkunft enthalten sind, denen dann nicht dieselbe Bedeutung beizumessen ist wie den religiösen Bekenntnissen. Bis hieher ist alles klar. Nun aber kommt bei Ritschl ein Neues hinzu. In der Praxis ist er doch immer darauf bedacht, die apostolischen Gedankenreihen, ohne ihre religiöse oder theologische Bedingtheit eingehend zu untersuchen, in möglichster Vollständigkeit in die Dogmatik aufzunehmen und umgekehrt jeden dogmatischen Gedanken durch einen möglichst umfangreichen Schriftbeweis zu sichern. Aber auch in der Theorie hat Ritschl ähnliche Gedanken vertreten. In der Einleitung zum zweiten Band des dogmatischen Hauptwerks wird das Schriftprinzip in einer Weise gefaßt, daß der Gedanke des religiösen Offenbarungszeugnisses oder der „geschichtlichen Urkunde der Offenbarung", auf den doch die bisher skizzierte Gedankenreihe hinausführt, stark zurücktritt. „Soll der neutestamentliche Stoff für die dogmatische Theologie nutzbar gemacht werden, so wird ohne Frage alles dasjenige als maßgebend zu betrachten sein, was sich als übereinstimmender Gedankenstoff des Neuen Testaments ausweist." Der spezifische Vorzug der neutestamentlichen Schriften im Vergleich mit aller übrigen christlichen Literatur wird hier nicht auf die geschichtliche Stellung der Apostel als Zeugen der Offenbarung, sondern darauf begründet, daß die Erkenntnis der neutestamentlichen Schriftsteller durch ein solches authentisches

Verständnis der Religion des Alten Testaments vermittelt ist, welches dem gleichzeitigen Judentum fremd ist.

Von hier aus versteht es sich, daß Ecke in seinem Buch über Ritschl drei methodische Grundsätze aufstellt, auf denen die Theologie desselben sich aufbaue: 1) Quelle und Norm für die Dogmatik ist das Bekenntnis der ersten christlichen Gemeinde (biblischer Gesichtspunkt); 2) der Maßstab für die Gruppierung des biblischen Stoffs ist die Person Christi (christozentrischer Gesichtspunkt); 3) die theologische Erkenntnis ist ihrem innersten Wesen nach Heilserkenntnis (praktisch-theologischer Gesichtspunkt). Der biblische Gesichtspunkt wird hier dem christologischen koordiniert. Das entspricht der oben geschilderten Praxis Ritschls und seiner in der Einleitung des zweiten Bandes vorgetragenen Theorie. Aber es entspricht nicht seiner ursprünglichen Intention. Nach dieser ist der biblische Gesichtspunkt dem christologischen nicht koordiniert, sondern subordiniert. Maßgebend sind hienach die neutestamentlichen Gedankenreihen, weil und soweit sie religiöse Zeugnisse der in Christus gegebenen Offenbarung sind. Oder die Autorität der Schrift ruht nicht in sich selbst, sondern darauf, daß sie Urkunde der Offenbarung ist. Indem Ecke diese ursprüngliche Intention Ritschls verkennt, kommt er dazu, eine Reihe von Aeußerungen Harnacks, Gottschicks u. a. als Abfall von Ritschl zu beurteilen, die sich zwar durchaus auf der Linie der prinzipiellen Grundanschauung Ritschls halten, aber allerdings von seiner Praxis und seiner biblizistischen Nebentheorie abweichen. Nur indem er die letztere als die Hauptsache betrachtete, konnte Ecke in seinem Ueberblick über die Entwicklung der Ritschlschen Schule erklären: „Wir werden somit vor die unleugbare Tatsache gestellt, daß innerhalb der Ritschlschen Schule in ihrer gegenwärtigen Gestalt zwei ursprünglich von einander unabhängige theologische Strömungen wirksam sind, eine dogmatisch-methodische, welche von Ritschl ausgegangen ist, und eine historisch-kritische, welche auf den Einfluß bedeutender Vertreter der modernen Kritik zurückzuführen ist und innerhalb der Ritschlschen Schule in hervorragender Weise durch Harnack gepflegt wird." Tatsächlich ist Ritschl kritischer gewesen, als es bei Ecke

erscheint. Auch die zweite Strömung ist nicht etwas, was nur neben Ritschl hergeht. Wenn auch die Resultate seiner Kritik konservativer sind, als viele seiner Schüler zu billigen vermögen, so hat er doch das Prinzip als solches zweifellos anerkannt. Und umgekehrt schöpfen diejenigen unter Ritschls Schülern, welche an der historisch-kritischen Schriftforschung beteiligt sind, das Recht hiezu gerade aus der prinzipiellen Grundanschauung Ritschls, welche zwischen Offenbarung und Schriftkanon scheidet. Die Gebundenheit an jene macht sie in ihrer Stellung zu diesem innerlich frei.

Nichtsdestoweniger hat Ecke richtig beobachtet, wenn er in der Schriftfrage bei den Schülern Ritschls eine Differenz zu erblicken glaubt. Es wurde schon oben gezeigt, daß von dem gemeinsamen Ausgangspunkt aus zwei verschiedene Wege denkbar sind. Diese sind auch tatsächlich beschritten worden. Auf der einen Seite ist hier vor allem Häring zu nennen. Er ist derjenige Theologe, welcher am zentralen Inhalt des Ritschlschen Gedankengefüges, in der Lehre von der Versöhnung, die bedeutsamste Umbildung vollzogen hat. Eben in diesem Zusammenhang hat er auch mit großer Entschiedenheit den Schriftbeweis gefordert. Es gelte die großen Gesamtanschauungen der neutestamentlichen Schriftsteller zu ermitteln; aber auch manche Einzelaussage habe ihre relativ große Wichtigkeit. „Unter gewissen Verhältnissen gewinnen oft gerade solche zurückgestellten Aussagen ein eigenes Gewicht, wecken, zehnmal beiseite gelassen, das elftemal etwas von dem ursprünglichen Leben, aus dem heraus sie geschrieben sind“ [1]). Und doch glaube ich nicht, daß Ecke ein Recht hat, Häring für seine Form des Biblizismus in Anspruch zu nehmen. Gerade das zuletzt angeführte Wort zeigt doch deutlich, auf was es für Häring ankommt. Er möchte in jedem einzelnen Schriftwort das ursprüngliche religiöse Leben belauschen, das in ihm pulsiert. Und eben dieses Religiöse ist es, was entscheidet. Gerade im Eingang der Erörterung, auf welche Ecke sich bezieht, spricht Häring seine unanfechtbare Stellung mit aller Klarheit aus, indem er schreibt: „Das Bewußtsein, wie notwendig

1) Zur Versöhnungslehre S. 27.

die Unterscheidung zwischen den einzelnen theologischen Gedankenformen und dem religiösen Grundgedanken innerhalb des N. Test. sei, dringt in immer weitere Kreise" [1]. Neben Häring nenne ich Kaftan. In seinem Buch über das Wesen der Religion S. 349 betont er nachdrücklich die unwiederholbare Stellung der Zeugen des Anfangs, welche sie zu normativen Trägern und Vorbildern der Erleuchtung mit dem h. Geist mache; er nennt ihr Zeugnis geradezu ein unentbehrliches Moment der Offenbarung Gottes an uns. Und in seiner Dogmatik bezeichnet er die Schrift als alleiniges und eigentliches Erkenntnisprinzip der Dogmatik. Ebenso lesen wir bei Reischle: „Bei unserer dogmatischen Arbeit werden wir der Schrift gegenüber vor allem in der Lage sein, daß wir aus ihrer Fülle zu schöpfen haben. Wenn wir ohne Hilfe der Schrift entfalten wollten, was sich in Jesu Sinn und Wirken erschließt, so würde gewiß unsere Glaubenslehre ärmlich ausfallen und nicht zur vollen Höhe christlicher Glaubenserkenntnis sich erheben. Erst die Schrift mit ihren Glaubenszeugnissen, besonders auch denen vom Auferstandenen zeigt uns, welch weite und hohe Geisteswelt der Glaube erfassen und, wenn auch schritt- und bruchstückweise, erfahren darf" [2]. Aber auch Kaftan erklärt in demselben Zusammenhang, welchem die oben erwähnten Stellen entnommen sind, mit aller wünschenswerten Deutlichkeit: „Wir nehmen dieselbe Stellung zur Offenbarung ein, welche die der Männer des N. Test. ist; — wenn denn ihr Zeugnis von Christo, wie es ihnen selber die Hauptsache war, als die Hauptsache in ihren Schriften gelten soll. Anders freilich gestaltet es sich, wenn man hartnäckig ihre theologischen Erklärungsversuche, in denen nicht einmal alle stets mit sich selbst übereinstimmen, für die Hauptsache nimmt und denselben mittelst der Einlegung der orthodoxen Begriffe, die doch andern Ursprungs sind und von andern leitenden Gedanken beherrscht, eine künstliche Einheit verleiht" [3]. Und in der Dogmatik läßt Kaftan keinen Zweifel darüber, daß er die Schriftautorität eben darauf begründet, daß die Schrift

1) A. a. O. S. 20.

2) Der Streit um die Begründung des Glaubens S. 234.

3) Das Wesen der Religion. 2. Aufl. S. 332.

geschichtliche Urkunde der Offenbarung ist, und daß sie eben deshalb eine streng geschichtliche Behandlung fordert. Dasselbe ist auch die Stellung Reischles. Ich kann aber auch nicht finden, daß hinsichtlich der Schriftfrage etwa zwischen Kaftan und Gottschick ein anderer als gradueller Unterschied bestünde. Ecke kann es nicht verwinden, daß Gottschick einen Einfluß jüdischer und hellenistischer Anschauungen auf die Gedankenwelt der neutestamentlichen Schriftsteller zugibt. Er will zwar selbst die Möglichkeit nicht bestreiten, daß zeitgeschichtlich bedingte Vorstellungsformen von den Aposteln verwendet worden seien, sieht sich aber doch zu folgendem Protest veranlaßt: „mögen die Ergebnisse der biblischen Kritik zu den einzelnen Zeiten sein, welche sie wollen, die christliche Gemeinde wird sich durch dieselben nie bestimmen lassen, in ihrem Vertrauen zu den apostolischen Zeugnissen wankend zu werden, nachdem sich dieselben in einer fast zweitausendjährigen Geschichte als die an Originalität und Geisteskraft unüberbietbaren Urkunden der ersten christlichen Gemeinde und als Zeugnisse zu Weckung neuen Lebens von einzigartiger Bedeutung bewährt haben.“ Dies dürfte auch die Meinung Gottschicks sein. Er bemüht sich eben zu zeigen, wie trotz der historisch-kritischen Schriftforschung die bezeichnete Stellung zu den apostolischen Zeugnissen möglich ist, ja wie dieselbe gerade ein Mittel ist, um jene Stellung zu behaupten [1]). Er weicht also allerdings hinsichtlich der Resultate der Kritik von Ritschl ab; er weicht auch darin von ihm ab, daß er jenen formalen Biblizismus nicht teilt, in welchem Ecke den ersten der großen formalen Grundsätze Ritschls zu erkennen glaubt. Aber er steht durchaus auf dem Boden der Grundanschauung Ritschls, wenn er diese von jenem fremdartigen Einschlag befreit.

Stehen also auf der einen Seite etwa Häring, Kaftan und Reischle, so gehören auf die andere Seite nicht etwa diejenigen Schüler Ritschls, welche in der historischen Schriftforschung zu weniger konservativeren Resultaten gelangen, als Ritschl selbst, sondern diejenigen, welche aus religiösen Gründen die neutesta-

---

1) Die Bedeutung der historisch-kritischen Schriftforschung 1893.

mentlichen Aussagen hinter der Offenbarung selbst zurückstellen. Es ist vor allem Herrmann, der auch hier die ganze Wucht seiner religiösen Ueberzeugung einsetzt. „Man versteht die Schrifttreue so, daß man die in der h. Schrift bezeugten Gedanken in möglichster Vollständigkeit der Dogmatik einzufügen sucht. In diesem Punkte dürfte zwischen Ritschl und seinen Gegnern volle Einmütigkeit bestehen. Aber es läßt sich doch nicht verkennen, daß diese Aufgabe immer dazu führen wird, einen Glauben zu legitimieren, der nichts weiter ist als die bereitwillige Annahme fremder Gedanken. Denn wo lebt denn der Christ, der sich mit Recht anmaßen könnte, daß er die Gedanken des Paulus wie seine eigenen hege? Ich denke, wir lesen alle den Apostel mit der Empfindung, daß er ein anderes Maß und eine andere Energie des Glaubens hat, wie wir. Dann dient aber die Dogmatik, die sich vornimmt die Gedanken des Apostels in möglichster Vollständigkeit zu verarbeiten, der Korruption. Denn bei einer solchen Fassung der theologischen Aufgabe werden wir um der Schrifttreue willen uns auch das aneignen wollen, was uns fremd geblieben ist" [1]. Der Gegensatz, der sich hier etwa zwischen Häring und Reischle einerseits und Herrmann andererseits auftut, erscheint indessen wesentlich geringer, wenn ein Zweifaches beachtet wird. Einerseits hat Herrmann bei seinen Worten einen Gegensatz vor Augen, der auch von jenen nicht vertreten wird. Er kämpft gegen die lehrgesetzliche Handhabung der Schriftautorität, von welcher auch die andern nichts wissen wollen. Auch sie berufen sich auf das Schriftzeugnis nur insoweit, als es sich am eigenen Herzen und Gewissen bewährt. Andererseits räumt auch Herrmann ausdrücklich ein, daß die Gedanken der Apostel uns eine Hilfe sein sollen bei dem, was uns wirklich obliegt, unseres eigenen Glaubens zu leben [2]. Er stimmt dem Worte Kählers zu, daß die neutestamentlichen Aussagen als Zeugnisse der besitzenden Brüder für uns die Bedeutung haben, auch uns auf die rechte Bahn zu leiten. Tatsächlich sind auch die „Glaubensgedanken" Herrmanns dieselben, welche die andern

1) Verkehr des Christen mit Gott. 2. Aufl. S. 194.
2) A. a. O. S. 195.

vertreten, indem sie das Schriftzeugnis dafür aufbieten. Man wird wohl sagen dürfen, daß es mehr ein stimmungsmäßiger, als ein sachlicher Gegensatz ist, der schließlich zurückbleibt.

5. Es ist aber noch ein dritter Gegensatz, den Ritschls Berufung auf die geschichtliche Gottesoffenbarung hervorgerufen hat. Auch von Kaftan wird jenes Prinzip entschieden bejaht. Aber er faßt es in einer Weise, welche ihn zu anderen Vertretern desselben Prinzips in Gegensatz bringt. Lobstein und Reischle wollen in Konsequenz desselben in der Darstellung der Christologie mit dem evangelischen Lebensbild Jesu beginnen und von da zum Erhöhten und ewigen Gottessohn fortschreiten. Kaftan will mit dem Glauben an die Gottheit Christi beginnen. „Das Verständnis des Glaubens, wie es in der evangelischen Gemeinde gilt (gelten soll), muß an die Spitze treten. Erst damit habe ich die Gesichtspunkte an der Hand, um nun weiter das evangelische Lebensbild des Heilands als den Inhalt unseres Glaubens an seine Gottheit verständlich zu machen" [1]. Der Einwand liegt nahe, daß, wenn das evangelische Lebensbild des Heilands den Inhalt des Glaubens an seine Gottheit ausmacht, eben von diesem Inhalt auszugehen sei, weil jeder Begriff nur von seinem Inhalt aus verständlich werden kann. Aber Kaftan läßt dies nicht gelten. Er sieht vielmehr in dem Verfahren Lobsteins und Reischles einen Irrtum, zu dem sie sich durch Schleiermacher haben verleiten lassen. Derselbe bestehe darin, daß man in der Glaubenslehre von dem subjektiven Glaubensbewußtsein ausgeht und alle Sätze mittelst regressiven Verfahrens, d. h. durch reflektierendes Denken daraus ableitet. Auf diesem Weg komme man aber überhaupt zu keiner Dogmatik, sondern zu mehr oder weniger geistreichen Betrachtungen über die Gegenstände und Zusammenhänge des christlichen Glaubens. Von diesem Fehler haben auch Lobstein und Reischle sich nicht ganz frei erhalten, wenn sie den Ausgang von dem geschichtlichen Heilandsbild empfehlen. Ich glaube aber, daß zwischen der Methode Schleiermachers und dem

1) Zur Dogmatik. Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1903 S. 139.

Verfahren der genannten Theologen ein grundsätzlicher Unterschied ist. Jener will durch Reflexion über die subjektive Tatsache der Frömmigkeit objektiv gültige Sätze gewinnen; diese bewegen sich in allen ihren Sätzen innerhalb des Glaubens; die Frage für sie ist nur die, was innerhalb des Glaubensinhalts der richtige Ausgangspunkt ist, nicht wie man durch wissenschaftliche Reflexion über den Glauben selbst hinauskommt. Sie gehen dabei allerdings den Weg von unten nach oben, glauben aber dabei in ihrem theologischen Denken nur dem Denken des Glaubens selbst zu folgen, nach dem Melanchthonischen Kanon: hoc est Christum cognoscere beneficia ejus cognoscere. Kaftan dagegen erklärt: „Das Denken des Glaubens geht nie von unten nach oben, sondern immer von oben nach unten. Der suchende oder schwankende Glaube mag jeweilen einmal von unten nach oben gehen. Sobald der Glaube sich selbst wieder gefunden hat, nicht mehr sucht, sondern besitzt, gilt von ihm wieder, daß der Gottesgedanke das a und o aller seiner Gedanken, die Gotteserkenntnis der bestimmende Ausgangspunkt all seiner Erkenntnis ist, d. h. aber die Gedanken des Glaubens gehen von oben nach unten." Es wird sich aber doch fragen, ob nicht diesem letzteren Satze hier eine zu weitgehende Anwendung gegeben ist. Gewiß wird er zutreffen, soweit es sich um die Deutung des Weltgeschehens vom Standort des Glaubens aus handelt; nicht aber für Bestand und Geltung des Glaubens selbst. Dieser beruht auf der geschichtlichen Offenbarung und insofern geht der Glaubensweg gerade umgekehrt von unten nach oben.

Ich habe mich im Vorangehenden absichtlich auf die Prinzipienlehre beschränkt. Daß im Entwicklungsgang der Ritschlschen Theologie auch wesentliche inhaltliche Umbildungen und Gegensätze hervorgetreten sind, kann hier nur erwähnt werden. Ich nenne in erster Linie Härings Versöhnungslehre, die darauf gerichtet ist, das unverlierbare religiöse Motiv, das dem Sühnegedanken zu Grunde liegt, herauszustellen und in der dogmatischen Gesamtdarstellung zur Geltung zu bringen, ferner Kaftans Verteidigung des mystischen Elements in der Religion, wonach das mit Christo in Gott verborgene Leben der Seele den Höhepunkt

des Christenlebens darstellt, endlich die verschiedenen Auffassungen hinsichtlich der Gottheit Christi, der Präexistenz, der Auferstehung, der Erhöhung und des Verkehrs mit dem Erhöhten.

IV.

Die religionsgeschichtliche Schule hat, soweit sie rein historische Arbeit treibt, mit Dogmatik nichts zu tun. Sofern jedoch ihre Vertreter den Anspruch erheben Theologen zu sein, können sie die prinzipiellen Fragen nicht ganz abweisen. Sie können sich aber allerdings in ihrer Arbeit auf das Historische beschränken und das Prinzipielle anderen überlassen. Viele werden sich auf Troeltschs Arbeit berufen: gewiß mit vollem Recht. Wir alle sind Troeltsch dankbar, daß er durch seine energische Arbeit an den großen Fragen systematischer Theologie in den religionsgeschichtlichen Kreisen das Bewußtsein wach erhält, daß es hier Probleme zu lösen gibt, die über die rein historische Fragestellung hinausliegen. Ich möchte aber hier nicht in eine erneute Auseinandersetzung mit Troeltschs Standpunkt eintreten, nachdem ich erst jüngst an anderer Stelle [1]) meine Stellung zu ihm präzisiert habe. Was aber die Historiker der religionsgeschichtlichen Schule betrifft, so unterliegen doch auch sie in zweifacher Hinsicht der dogmatischen Beurteilung: 1) sofern jedenfalls die Mehrzahl derselben von einer stark antidogmatischen Stimmung beherrscht ist; 2) sofern diejenigen unter ihnen, welche sich gerne an ein größeres, nichttheologisches Publikum wenden, eben hiedurch genötigt sind auf die prinzipiellen Fragen einzugehen.

Was die erstere Tatsache betrifft, so wird sie kaum zu bestreiten sein. Es war gewiß vielen Religionsgeschichtlern aus der Seele geredet, wenn jüngst mit zürnenden Worten die Anklage gegen die Kirche geschleudert wurde, daß sie mit ihrer Dogmatik die Glücksbotschaft des Evangeliums zerstückelt und zerfasert habe. Wenn wir Jesum als unseren Erlöser preisen, so sollen wir, wird uns von anderer Seite gesagt, nicht vergessen, daß er uns auch von den Theologen erlöst hat. Ich verkenne nicht, daß in

1) Monatsschrift für Pastoraltheologie 1906 S. 229 ff.

dieser Stimmung ein wahres, echt religiöses Motiv zum Ausdruck kommt. Es will mir aber scheinen, als ob dieses Motiv seit Schleiermacher in der wissenschaftlichen Theologie lebendig und wirksam gewesen sei. Daß dogmatische Korrektheit etwas anderes ist als lebendige Frömmigkeit, ist doch seit den Tagen des Pietismus nie mehr vergessen worden. Nur meine ich, folgt aus dieser Erkenntnis nicht, daß nun die Dogmatik überhaupt nichts taugt. Sie soll nicht glauben selbst Religion zu sein; aber sie soll der Religion die notwendigen und unentbehrlichen Dienste tun, die diese von ihr erwartet. Die Religion, wenigstens die christliche, ist Leben, aber ein Leben im Glauben. Der Glaube aber ist gewiß, daß ihm von Gott die Wahrheit geschenkt ist. Wird ihm seine Wahrheitsüberzeugung genommen, so fällt er selbst dahin und mit dem Glauben die Religion. Welches sind die Gründe, auf denen jene Wahrheitsüberzeugung beruht? Das ist die Frage der systematischen Theologie, welche bis in das Leben des Glaubens selbst hineinreicht. Sodann steht der moderne Christ mit seiner Glaubensüberzeugung einem reich entwickelten Welterkennen gegenüber, das er nicht ignorieren kann; er steht ferner vor den mannigfaltigsten Versuchen, sich auf Grund des empirischen Wissens eine einheitliche Weltanschauung aufzubauen. Er steht endlich im Zeitalter des Weltverkehrs und der Weltmission den Vertretern der großen außerchristlichen Religionstypen gegenüber, bei denen ihm derselbe Anspruch auf Wahrheit gegenübertritt. Kann trotz alledem der Christenglaube mit seinem Wahrheitsanspruch sich behaupten und was macht den eigentlichen Inhalt seiner Wahrheitsüberzeugung aus? Darüber sich zu besinnen, wird eine Aufgabe bleiben, solange die christliche Religion sich dagegen sträubt, sich in bloße Stimmungen aufzulösen. Eine Dogmatik, welche die Glücksbotschaft des Evangeliums zerstückelt und zerfasert, wäre freilich ein übles Ding. Aber ein Theologe, der seine Aufgabe versteht, wird auch nicht in so unverantwortlicher Weise zufahren. Er wird keinen höheren Ehrgeiz kennen, als eben die Glücksbotschaft des Evangeliums auf den schlichtesten und klarsten Ausdruck zu bringen, der ihm erreichbar ist. Er wird nicht meinen, damit

selbst Leben zu schaffen. Denn Leben schafft nur das Evangelium selbst, wenn es von lebendigen Persönlichkeiten verkündigt wird. Aber er wird allerdings glauben, denen eine Handreichung zu tun, deren Beruf es ist, Verkündiger des Evangeliums zu sein. Ich kann also die antidogmatische Stimmung verstehen, welche viele Religionsgeschichtler beherrscht; aber ich kann sie nicht teilen, weil sie einer falschen Vorstellung vom Wesen und der Aufgabe der Dogmatik und nicht selten auch des Evangeliums selbst entspringt.

So ganz ohne Dogmatik kommen, wie schon gesagt, doch auch die religionsgeschichtlichen Theologen nicht aus; wenigstens diejenigen nicht, welche sich die Aufgabe gestellt haben, die der Kirche Entfremdeten wieder für das Evangelium Jesu zu gewinnen. In Weinels Buch „Jesus im neunzehnten Jahrhundert" enthält allein die Ueberschrift des Abschnitts: „Jesus und wir" nicht mehr und nicht weniger als die fundamentalsten Fragestellungen der systematischen Theologie. Aber auch in den vorausgehenden historischen Abschnitten werden eine Reihe systematischer Probleme aufgerollt: die Spannung des religiösen Glaubens und des wissenschaftlichen Weltbilds, der Gegensatz von Naturgesetzlichkeit und Wunder, von Notwendigkeit und Freiheit, von Todeserfahrung und Ewigkeitshoffnung. Diese Probleme stellen heißt aber auch ihre Lösung fordern. Vielleicht, daß viele derselben unlösbar sind und auf Antinomien hinausführen. Aber von solchen zu reden, hat doch nur das Recht, wer die Probleme bis zum letzten Ende durchdacht hat. Weinel hatte in einer für ein nichttheologisches Publikum bestimmten Schrift nicht die Aufgabe, für alle Fragen, die er anregt, eine wissenschaftliche Lösung zu bieten. Dazu macht es seine hinreißende Darstellung und seine frische Jesusbegeisterung schwer, mit der Kritik einzusetzen. Aber die Sache fordert es, vor allem Einen Punkt namhaft zu machen, auf dem man gerne klarer sehen möchte, als es in Weinels Darstellung möglich ist. „Jesus ist nicht nur für seine Jünger eine neue und die vollkommene Offenbarung Gottes gewesen, sondern er selbst ist sich nach unseren Evangelien bewußt gewesen, das zu sein." So schreibt Weinel

in dem geschichtlichen Abschnitt über Jesus S. 284. In dem dogmatischen Abschnitt: „Jesus und wir" macht er von diesem Satze keinen Gebrauch. Die Aussagen lauten hier allgemeiner. „Jesus ist das größte Zeichen, das Gott uns gegeben hat." „Sein Herz und sein Glaube sind heute noch jung und stark wie am ersten Tag." „Wer einmal unter den herzbezwingenden Einfluß der Person Jesu gekommen ist, der wird auch wagen, mit ihm zu beten: Vater, dein Reich komme." Wie steht es aber mit jenem Glauben der Jünger, an Jesus die vollkommene Offenbarung Gottes zu haben, und dem Bewußtsein Jesu, diese Offenbarung zu sein? Ist das auch unser Glaube oder ist es eine Täuschung der Jünger und des Herrn selbst? Hier vermißt man eine klare Stellungnahme: entweder — oder!

Wenn man aber jene erste Frage bejaht, wie denn in Weinels Jesusbild genug ist, was für die Bejahung spricht, dann führt die Konsequenz des Gedankens von selbst noch einen Schritt weiter. Wenn Jesus die vollkommene Offenbarung Gottes ist, so daß man, wie es an einer anderen Stelle heißt, in dieser Person Gott ins Herz schauen kann, muß ihm dann nicht der Glaube, der diese Offenbarung erfährt, ein Prädikat zuerkennen, ohne das die vollkommene Offenbarung Gottes nicht gedacht werden kann: die Freiheit von eigener Schuld? Das Wesen des heiligen Gottes kann nur in einem heiligen Menschenleben sich vollkommen offenbaren. Jeder Schatten von Sünde würde die Klarheit und Reinheit des Spiegels trüben, in dem Gottes Wesen widerstrahlen soll. Das ist ein einfacher Glaubensgedanke, nicht eine neugierige Frage der Dogmatik, wie Weinel behauptet, um die Frage der Sündlosigkeit überhaupt abzuweisen. Was soll uns, fragt er, Jesu „abstrakte bloße Sündlosigkeit", wenn man sie nicht braucht, um wie Anselm die Möglichkeit einer makellosen Genugtuung für Gott festzustellen? Damit ist jedoch nicht die Sündlosigkeit selbst als gleichgültig bewiesen, sondern das Zerrbild, das der Kritiker in seinem antidogmatischen Eifer sich von ihr zurecht gemacht hat. Auch wir wollen nicht eine „abstrakte, bloße Sündlosigkeit". Auch uns gilt es um den wirklichen, lebendigen, ringenden und kämpfenden Jesus, nicht

um einen blutleeren Schemen. Aber die Frage, die wir nicht zurückweisen können, ist die, ob in seinem Ringen mit der Macht der Versuchung einmal ein Moment gekommen ist, wo er dem Bösen erlegen ist? Die Verneinung dieser Frage schließt das Ringen und Kämpfen selbst nicht aus, sondern ein. Es will mir also scheinen, als ob die Konsequenz des Glaubens selbst hier weiterführt und Weinel auf halbem Wege stehen bleibt. Dabei meine ich nicht einer sträflichen dogmatischen Neugier zu fröhnen, sondern das einfache Denken des Glaubens zum Ausdruck zu bringen. Denn der Glaube ist selbst ein Denken; er hat seine immanente Logik und diese nachzudenken ist für immer eine unveräußerliche Aufgabe der dogmatischen Theologie.

Auch Arnold Meyer in seinem Buch über die Auferstehung Christi gibt am Schluß einen Abschnitt mit der Aufschrift: „Glaubensfragen". Aber auch schon in den historischen Abschnitten treten uns Gedanken entgegen, die über den Rahmen der Historie hinausliegen. In den Untersuchungen über die Psychologie der Visionen lesen wir: „So sind diese Offenbarungen zunächst Offenbarungen des tiefsten eigenen Innenlebens; aber sie stammen eben damit aus der Tiefe der Menschenseele, in der sie mit den letzten, in einer bestimmten Zeit wirksamen, vorwärtstreibenden Mächten zusammenhängen, so daß diese Propheten ihres verborgenen Ichs zugleich dem Geist der Zeit zum Ausdruck helfen. Dieser Geist der Zeit ist aber doch nur eine Stufe, darauf die alles treibende, alles belebende, alles lenkende Lebenskraft, der Geist Gottes, zu seinem Ziel drängt und seine ewige Sache fördert." Dies ist — etwas weniger intellektualistisch und etwas mehr ins Praktische gewendet — der pantheistische Offenbarungsbegriff eines Biedermann und Hegel, der mit den Methoden historischer und psychologischer Forschung nichts zu tun hat. Dieser scheinbar historische, in Wirklichkeit philosophische Offenbarungsbegriff erweckt kein günstiges Vorurteil für die nachfolgende Erörterung der Glaubensfrage. Man wird allerdings zunächst überrascht, wenn auf die Frage nach dem Wesentlichen, Eigenartigen und Einzigartigen des Christentums die Antwort gegeben wird: „Das Wesentliche im Christentum ist ohne allen

Zweifel die Eigenart seines Begründers, das, was Jesus war und wollte.“ S. 320. Aber befremdlich ist sofort, wenn der Gottesglaube Jesu als der Reflex seines Glaubens an das Menschheitsideal psychologisch abgeleitet wird. Das stimmt wohl zu jenem pantheistischen Offenbarungsbegriff, aber es steht in direktem Widerspruch mit dem Bewußtsein Jesu selbst. Denn darüber kann doch, wie ich meine, kaum ein Zweifel bestehen, daß das Gottesbewußtsein das ursprünglichste, letzte, unableitbare Datum im Selbstbewußtsein Jesu gewesen ist. Wenn dagegen das Gottesbewußtsein Jesu nur der Reflex seines Persönlichkeitsbewußtseins war, so folgt, daß auch überall da, wo das Persönlichkeitsideal Jesu Eingang findet, auch sein Reflex, das Gottesbewußtsein sich einstellt. Das Bedürfnis einer geschichtlichen Gottesoffenbarung ist dann nicht mehr vorhanden. Die Gottesgewißheit erwächst von selbst mit dem neuen höheren Selbst, das im Menschen sich zu entfalten beginnt. Das ist denn auch im wesentlichen die Auffassung, die von Meyer vertreten wird. Man könnte höchstens noch fragen, ob nicht eben jenes neue Selbst in seiner Geltung und seinem Bestand an die Beziehung zur Person Jesu geknüpft ist. Aber diese Frage wird von Meyer jedenfalls nicht präzis gestellt und durch den Schluß der ganzen Erörterung tatsächlich verneint. Wenn nämlich die Jünger den neuen Menschen, den Jesus in ihnen geweckt hatte, immer wieder in Jesus zu finden meinten und auch nach seinem Tod in der ihnen sichtbar erscheinenden Gestalt des Herrn zu sehen glaubten, so war das eine Täuschung. „*Im Grunde war es* der durch Jesus neu geprägte Mensch, *das Menschheitsbewußtsein*, das sich und seine Stellung vor Gott und in der Welt verspürt hatte, *das hier wieder erstand und den Jüngern in diesem Bilde erstand*. Wie hätte es sich *diesen Leuten*[1]) anders zeigen sollen als im Bilde und in welchem anderen Bilde hätte es ihnen erscheinen können?“ Für uns dagegen — diese Konsequenz darf man wohl ziehen, ohne sich der Konsequenzmacherei schuldig zu machen — für uns hat das Bild seine Be-

1) Von mir gesperrt.

deutung verloren; für uns genügt das neue Menschheitsbewußtsein, das Jesus in die Menschheit gepflanzt hat. Wenn also die Glaubensfrage scharf gestellt wird, ob nämlich die geschichtliche Person Jesu für den christlichen Glauben aller Zeiten, auch der Gegenwart, eine konstitutive Bedeutung hat, oder ob ihr nur die historische Bedeutung zukommt, der geschichtliche Anfänger des Glaubens zu sein, so dürfte Meyers Auffassung im wesentlichen die letztere sein. Er hat dann freilich kaum ein Recht, von der „bleibenden Bedeutung Jesu" zu reden S. 320 oder die schon erwähnte These an die Spitze zu stellen: „Das Wesentliche am Christentum ist die Eigenart seines Begründers, das, was Jesus war und wollte." Vielmehr tritt an Stelle des geschichtlichen Christus der ideale, an Stelle der Christusperson das Christusprinzip. Im Unterschied von Weinel, der entschieden eine engere Bindung des Glaubens an Jesus anstrebt, lenkt Meyer in die Bahnen Biedermanns zurück, wenn auch der Unterschied bestehen bleibt, daß der Biedermannsche Intellektualismus zu Gunsten einer praktischen Auffassung des Glaubensobjekts korrigiert wird. Außerdem muß gesagt werden, daß Meyers Darstellung immer wieder die Neigung zeigt, an jene andere von Ritschl vertretene Wertschätzung des geschichtlichen Christus anzuknüpfen. Nach jenen oben angeführten Aeußerungen, in denen alles auf das Menschheitsbewußtsein des Individuums gestellt wird, kommt doch wieder der Satz: „Solche Zuversicht (einer ewigen Fortexistenz) ist zunächst nicht an die Auferstehungserscheinungen geknüpft, sondern vielmehr an die Persönlichkeit Jesu selbst, an seine ganze Erscheinung auf Erden." S. 332. An einer andern Stelle heißt es von dem Bilde der Persönlichkeit Jesu: „Man brauchte es nicht erst zu schaffen, es war ja in einer wirklich echten, der eigentlich ersten rechten Persönlichkeit dagewesen; dies Bild brauchte man nur festzuhalten." S. 326. Aber gleich nachher wieder: „So gewiß Jesu einzigartige Persönlichkeit eine unerfindbare Wirklichkeit war, so gewiß ist es ein Wiederaufleben dessen, was in Jesus lebendig war, wenn heute noch Menschen, *sie mögen dabei an Jesus denken oder nicht*, den Glauben hochhalten, daß in jedes Menschen Persönlichkeit ein Abbild des

ewigen Gottes schlummert oder wacht." Es kommt zu keiner prinzipiellen Klarheit, weil die oben gestellte dogmatische Frage nicht in ihrer vollen Schärfe erfaßt ist. Ich erwähne hier noch den Punkt, auf welchem besonders deutlich wird, nach welcher der beiden Seiten die Grundrichtung der Gedanken weist. Am Schluß des Buchs wird die Frage aufgeworfen, was denn nach dem Tode aus Jesus selbst geworden ist? Hat sein Dasein aufgehört und lebt er nur in seinen Nachwirkungen weiter? Diese ganze Frage bleibt eine offene. Würde es sich um eine rein historische Darstellung handeln, so wäre hiegegen nichts einzuwenden. Aber anders liegt es doch in einer Untersuchung, die ausdrücklich unter den Titel „Glaubensfragen" gestellt wird. Hier ist es doch einfach unerträglich, wenn auf eine so fundamentale Glaubensfrage keine klare und runde Antwort gefunden wird. Würde wirklich mit dem Satze Ernst gemacht, der so emphatisch an die Spitze gestellt ist, daß das Wesen des Christentums in der Persönlichkeit Jesu beschlossen ist, so wäre es unmöglich, an einem Wort wie dem von dem Gott der Lebendigen vorbeizukommen. Das Leben nach dem Tod war für Jesus einfache religiöse Gewißheit, die mit seiner Gottesgewißheit unmittelbar gegeben war. Und auch wir werden darin nicht über Jesus hinauswachsen. Wem in ihm die Gewißheit Gottes aufgegangen ist, dem ist der Gedanke unmöglich, dieses Leben, in dem uns das Leben Gottes selbst berührt, könnte im Tode ausgelöscht sein.

Ich erwähne ferner das Buch von Jean Reville: „Modernes Christentum". Bei aller Bewunderung für die Eleganz und Klarheit der Diktion ist man doch erstaunt über den Mangel an wissenschaftlicher Methode, der in dem Buch zu Tage tritt. Von der Religion wird folgende Definition gegeben: „Sie ist ihrem innersten Wesen nach ein Lebensprinzip, die Empfindung eines lebendigen Verhältnisses zwischen dem menschlichen Individuum einerseits und den Mächten oder der Macht andrerseits, deren Manifestation das Weltall ist." S. 45. Das soll die Lehre „der Geschichte und der religiösen Psychologie" sein. In Wirklichkeit ist es ein religionsphilosophischer Satz, der das

Ideal eines ästhetisierenden Pantheismus zum Ausdruck bringt. Mit Religionsgeschichte und Religionspsychologie hat derselbe nichts zu tun. Dies zeigt sich ganz deutlich an der Art, wie jener Satz im einzelnen begründet wird. Man sollte denken, wer mittelst Geschichte und Psychologie ein Verständnis der Religion zu gewinnen sucht, der hätte kein dringenderes Anliegen, als einmal die geschichtlichen Religionen selbst zum Worte kommen zu lassen; er würde mit einer möglichst genauen und sorgfältigen Analyse der gegebenen geschichtlichen Religionen beginnen und erst von hier aus das Wesen der Religion zu bestimmen suchen. Statt dessen wird in rein aprioristischer Weise ein abstrakter Begriff von Religion konstruiert und hinterher behauptet, die wirklichen Religionen seien Abarten dieses Allgemeinbegriffs! Wer ein solches Verfahren für zulässig hält, der mag in der religionsgeschichtlichen Einzelforschung die größten Verdienste haben; gegenüber der Aufgabe der prinzipiellen Verwertung seines Forschens versagt er völlig.

Ich hebe noch einen anderen Punkt hervor, auf welchem derselbe methodische Mangel zu Tage tritt. Wer in der Religionsgeschichte nicht konstruierend, sondern analytisch verfährt, wird an der Tatsache nicht vorbeigehen können, daß im Christentum von Anfang an die Person des Stifters eine andere Stellung eingenommen hat als in allen anderen Religionen. Er galt schon der ersten Generation nicht bloß als der geschichtliche Anfänger, sondern als der bleibende Gegenstand des Glaubens. Man kann sich nun zu dieser Tatsache für seine Person stellen wie man will; man kann statt des Christusglaubens das Christentum Christi proklamieren; aber bestreiten läßt sich die Tatsache nicht. Man sollte also denken, ein Religionshistoriker müßte vor allem diese Tatsache anerkennen und dann sich in ernsthafter Weise mit ihr auseinandersetzen. Aber eine solche Auseinandersetzung fehlt bei Reville fast ganz. Er hat gar nicht das Bedürfnis, den Glauben an Christus in seinen Motiven sich verständlich zu machen; an seiner religionsphilosophischen Konstruktion hat er einen Ersatz für das, was dem Glauben die Beziehung auf Christus leistet.

Auch in dem Buch von Bousset über „das Wesen der Religion" ist es gerade die Behandlung der prinzipiellen Fragen, welche die meisten Bedenken hervorruft. Das ganze Buch ist von dem Entwicklungsgedanken beherrscht. Aber man vermißt die kritische Vorsicht, welche gerade die Handhabung dieses komplizierten Begriffs erfordert. Bousset hält sich von einer stark dogmatischen Verwertung desselben nicht frei. Man vergegenwärtige sich insbesondere folgende Gedankenreihe: „Mit Hilfe des Entwicklungsgedankens steckt auch die historische Wissenschaft sich das Ziel der immanenten Erklärung alles geistigen Lebens. Und wenn sie dabei darauf verzichtet, das fundamentale Rätsel der die Geschichte tragenden Einzelpersönlichkeiten und Individualitäten aufzulösen, so ist sie doch weit entfernt von der Annahme eines in den sonst natürlichen Gang der Geschichte an bestimmten Stellen eingreifenden supranaturalen Geschehens, einer Entgegensetzung jenes natürlichen Geschehens und eines andern von göttlicher Offenbarung getragenen." „Der Nimbus supranaturalen Geschehens, der sich um die „Heilsgeschichte" wob, wird überall zerstört und überall zeigt sich dahinter ein in seinen großen Zügen begreifbares Geschehen, soweit überhaupt solches Geschehen, in dem ja immer das Rätsel des Persönlichen, Individuellen steckt, begriffen werden kann. Ueberall ist Entwicklung in aufsteigender Linie, überall auch hier teilweise Abhängigkeit des Geistigen vom Natürlichen, Bedingtheit der religiösen durch die allgemein kulturelle Entwicklung, überall Zusammenhänge mit den Religionen der umgebenden Welt. Alles ist im Fluß, alles in gegenseitiger Bedingtheit. Es ist unmöglich nach dieser Nivellierungsarbeit der Geschichte ein ganz spezielles Gebiet göttlicher Offenbarung im alten Sinn im menschlichen Leben noch festzuhalten." S. 257 ff. Das ist doch nur zutreffend, wenn man in dem Schlußsatz die Worte „im alten Sinn" unterstreicht und durch die genauere Formel interpretiert: „im Sinn der alten Theologie". Denn wir glauben allerdings nicht mehr eine Einsicht in das Wie des göttlichen Wirkens zu besitzen, gemäß welcher wir in der Weise der Scholastik ein Gebiet natürlichen und übernatürlichen Geschehens zu unterscheiden und gegeneinander

abzugrenzen vermöchten. Aber folgt daraus auch die Unmöglichkeit einer besonderen Offenbarung überhaupt? Dann wüßte ich nicht, wie das Christentum als Religion noch weiter bestehen könnte. Denn der Glaube an besondere Offenbarung ist das Fundament jeder geschichtlichen Religion. Mit diesem Glauben fällt die Religion selbst dahin. Diese Tatsache ist so mächtig, daß Bousset selbst ihr unwillkürlich Rechnung tragen muß. Er redet doch immer wieder von Jesus in Ausdrücken, die ihren Sinn verlieren, wenn uns in ihm nicht die Offenbarung Gottes geschenkt ist. Auch er will mit Paulus bekennen: Gott war in Christo. Er redet von dem ungeheuren autoritativen Bewußtsein der Persönlichkeit Jesu und erklärt, daß auch in den weitergehenden Formeln des Paulus eine große Wahrheit enthalten sei. „Die absolute Bedeutung der Person Christi für seine Gemeinde ist hier auf einen abschließenden Ausdruck gebracht. Christus ist für seine Gemeinde mehr als irgend ein anderer der Führer im Geistesleben, mit diesen gar nicht vergleichbar" [1]). S. 217. Am Schluß des Buches wird auf Jesus geradezu die johanneische Formel angewendet: „der Weg, die Wahrheit und das Leben." Hat das alles noch einen Sinn, wenn es mit aller speziellen Offenbarung nichts ist? [1]).

1) Man nehme vollends Aeußerungen, wie die, „daß das Leben Jesu Christi und mit dem Leben auch sein Tod eine Wirklichkeit für uns sei zur Vergebung der Sünden" (in der Rede Boussets auf der Hannoverschen Landessynode bei Chappuzeau „Die moderne Theologie auf der hannoverschen Landessynode" S. 14). Was ist denn das anderes als Ritschls Gedanke der Gottesoffenbarung in Jesus Christus? Wenn ferner Bousset in derselben Rede erklärt, daß in der Auferstehungserfahrung der Jünger Jesu eine persönliche Berührung des lebendigen Herrn mit der Seele der Jünger stattgefunden habe, eine persönliche Berührung, die er ganz wirklich nehme, und daß auch wir dann und wann dieses Geheimnis zu erfahren gewürdigt werden S. 15, wenn er Jesum eine Gestalt nennt, die uns über alle menschliche Gestalten hinauswächst, mehr als einen Propheten S. 59, wenn er endlich ein warmes Bekenntnis zu der Sündlosigkeit Jesu ablegt S. 13, so fragt man sich unwillkürlich, worum wir eigentlich streiten? Wenn das die religionsgeschichtliche Dogmatik ist, dann können auch wir zustimmen. Aber wozu dann die Polemik gegen die besondere Offenbarung und gegen die absolute Bedeu-

Diese letztere Behauptung entspringt doch nur der dogmatistischen Verwendung des Entwicklungsbegriffs, welche ausschließlich die ätiologische Seite desselben herauskehrt und unter Berufung auf die nivellierende Wirkung der kausalen Betrachtungsweise eine besondere Offenbarung für unmöglich erklärt. Das ist aber eine einseitige Betrachtung, welche dem geschichtlichen Leben niemals gerecht wird. Es ist überhaupt die Frage, wie weit die kausale Betrachtung gegenüber dem geistig-geschichtlichen Leben reicht; jedenfalls aber sind die entscheidenden Faktoren des geschichtlichen Lebens die geistigen Inhalte, welche es erzeugt. Wenn nun der religiöse Mensch von einem bestimmten Inhalt so getroffen wird, daß er darin die Offenbarung seines Gottes zu erkennen vermag, so wäre es unkritischer Dogmatismus, im Namen des kausalgesetzlichen Geschehens Protest zu erheben und die „besondere Offenbarung" zu leugnen. Bousset tut dies, weil er auch am Offenbarungsbegriff nur die kausale Seite ins Auge faßt. Offenbarung wäre ein Ereignis, das den kausalen Zusammenhang des sonstigen Geschehens durchbräche. Also ist es nichts damit. Man könnte ihm einwenden, daß ja auch er ausdrücklich darauf verzichte „das fundamentale Rätsel der die Geschichte tragenden Einzelpersönlichkeiten aufzulösen", also eine Lücke im kausalen Geschehen konstatiere, welche für das Eingreifen eines überweltlichen Wirkens Raum lasse. Es wird sich indessen, wenn man sich den Sinn des Kausalitätsbegriffs in seiner Anwendung auf geistige Größen deutlich macht[1]), fragen, ob überhaupt hier von „Lücken" geredet werden darf. Jedenfalls meinen auch wir die Gewißheit der Offenbarung nicht auf solche Lücken gründen zu können, sondern auf die geistigen Inhalte, die uns im geschichtlichen Leben entgegentreten und sich als göttliche Offenbarung aufdrängen, mag es mit ihrer kausalen Bedingtheit stehen, wie es will. Der paulinische Satz „Gott war in Christo" ist ein Urteil, das in seiner Geltung von der Frage nach den kau-

tung der Person Jesu? Eben diese kommt doch in jenen Bekenntnissen zu unzweideutigem Ausdruck.

1) Vgl. die wertvollen Untersuchungen bei Steinmann, Die geistige Offenbarung Gottes S. 40 ff.

salen Zusammenhängen der evangelischen Geschichte völlig unabhängig ist. Es ruht auf dem geistigen Inhalt dieser Geschichte selbst und hat seine Geltung für jeden, der von diesem Inhalt in Herz und Gewissen so getroffen wird, daß er darin die Hand seines Gottes erkennt. Der Frage, wie die wertvollen Inhalte der Geschichte sich zur kausalen Betrachtung verhalten, wollen wir nicht aus dem Wege gehen, aber auch nicht durch eine dogmatistische Verwendung des Kausalitätsgedankens uns von vornherein um die Wirkung jener Inhalte bringen lassen[1]).

1) Der dogmatistische Entwicklungsbegriff darf wohl als Hauptgrund für die Nivellierungsversuche gelten, welche gegenüber dem synoptischen Christusbild gemacht werden. Auch bei Bousset ist derselbe wirksam, wenn er erklärt: „Jesus hat sich in seinem ganzen Leben auf seiten der Menschen und nicht auf seiten Gottes gestellt.“ Er führt dafür allerdings auch historische Gründe an. Er sucht insbesondere historisch zu beweisen, daß Jesus sich nicht die Stellung des Weltrichters zugesprochen habe. Die Entwicklungsgeschichte eines Worts, das uns an 5 Stellen der Evangelien überliefert ist, soll das beweisen. Mt. 10, 32 sagt Jesus: „Wer mich bekennt vor den Menschen, den will ich auch bekennen vor meinem himmlischen Vater; wer mich aber verleugnet vor den Menschen, den will ich auch verleugnen vor meinem himmlischen Vater“. Bei Mk. 8, 38 lautet das Wort: „Wer sich meiner und meiner Worte schämt, dessen wird sich auch der Menschensohn schämen, wenn er in der Herrlichkeit seines Vaters mit seinen Engeln kommt“. Und endlich bringt Matthäus an der dem Markusevangelium entsprechenden Stelle 16, 27 das noch weitergehende Wort: „Der Menschensohn wird in der Herrlichkeit seines Vaters mit seinen Engeln kommen, und dann wird er einem jeden vergelten nach seinem Tun“. So sei Jesus in der Ueberlieferung aus der einfachen Stellung des Zeugen für die Seinen im Gericht Gottes in die Stellung des universalen Weltrichters eingerückt. Man werde also das Recht haben, an allen den Stellen, in denen Jesus als der Weltrichter erscheint, Gemeindedogmatik und nicht die eigene Meinung Jesu zu sehen. (Religionsgeschichtliche Volksbücher, 2./3. Heft S. 99 f.) Es will mir nun scheinen, als läge in dem Worte Jesu auch in der ersten Fassung erheblich mehr, als Bousset zugeben will, nämlich dies, daß die Stellung zu Jesus für das Schicksal im göttlichen Gericht entscheidend ist. Dadurch wird der Abstand der verschiedenen Fassungen schon wesentlich verringert. Im übrigen mag es vielleicht mit der Ueberlieferung des Worts so gegangen sein, wie Bousset annimmt. Aber auf diese Möglichkeit den Schluß zu bauen, daß alle andern Aussagen, in denen sich Jesus den Weltrichter nennt, zu streichen seien, ist eine Gewaltsamkeit. Dafür, daß Jesus tatsächlich diesen

Den Offenbarungsbegriff überhaupt will auch Bousset nicht aufgeben. Nur den Gedanken einer besonderen Offenbarung glaubt er mit dem geschichtlichen Entwicklungsgedanken nicht vereinen zu können. Aber wenn wir das erkannt haben, „dann rettet uns nur ein kühner Schritt vorwärts. Müssen wir vor der Geschichtswissenschaft die Segel streichen und ein besonderes Offenbarungsgeschehen aufgeben, so gilt es nunmehr Ernst machen mit dem Gedanken der allgemeinen Offenbarung. Wir sagen also getrost auf der einen Seite: nirgends in der Geschichte zeigt sich uns ein Ort besonderen göttlichen Geschehens, alles in ihr ist menschlich. Und wir sagen andererseits: alles ist göttliches Wirken, die ganze große Geschichte der Menschheit mit ihrem allmählichen Schaffen und Erarbeiten in sich selbst ruhender sittlicher Werte ist zugleich ein Werk Gottes, der stetig die Menschen zu sich emporlockt.“ Die besondere Offenbarung soll also ihren Ersatz finden in der Annahme einer allgemeinen Offenbarung. Aber gerade diesem Gedanken gegenüber erhebt sich umso dringender die Frage nach dem Grund seiner Geltung. Die Geschichte selbst kann dafür nicht aufgeboten werden. Irgend einen einzelnen Inhalt der Geschichte, der von der Realität Gottes überführen könnte, eine „besondere Offenbarung“ soll es nicht geben, und was kein einzelner Inhalt vermag, das vermag auch nicht die Summe aller. Die Gewißheit des Glaubens ist kein Additionsexempel und hundert Ungewißheiten erzeugen keine Gewißheit.

Anspruch erhoben hat, sprechen doch starke Gründe. Wenn Jesus sich für den Messias gehalten, wenn er die Menschensohnidee auf sich angewendet hat, so läge das Weltrichtertum nur in derselben Richtung. Bousset selbst urteilt, daß die Menschensohnidee die Rolle des Weltrichters in sich schließe. Von einem zwingenden historischen Beweis kann also keine Rede sein. Ich meine natürlich nicht, mit der Exegese einiger Stellen die ganze Frage entscheiden zu können; dies um so weniger, als die Funktion des Weltrichters, auch wenn sie Jesus sich beigemessen hat, eben die zeitgeschichtliche Form ist, in der sein übermenschliches Bewußtsein sich ausprägt. Ob Jesu ein solches zugeschrieben wird, darüber entscheidet zuletzt der Gesamteindruck der ganzen Persönlichkeit. Nur meine ich, wer aus diesem Eindruck heraus mit Paulus bekennt: „Gott war in Christo“, der hat ihn eben damit auf die Seite Gottes gestellt.

Man kann auch nicht sagen, es sei der Verlauf der Entwicklung als eines Ganzen, der jenen Gedanken verbürge. Denn die Entwicklung und vollends das Entwicklungsziel ist nicht in derselben Weise objektiv gegeben, wie eine einzelne Geschichtstatsache. Bousset selbst will mit seinem Gedanken der allgemeinen Offenbarung nur eine „Auffassung" der Geschichte vertreten, nicht ein Ergebnis des Geschichtsverlaufs. Umsoweniger läßt sich die Frage nach dem Recht dieser „Auffassung" unterdrücken, d. h. aber dem Recht und der Wahrheit des Gottesglaubens selbst. Darauf sucht man vergebens nach einer Antwort und scheidet von dem Buche mit dem unbefriedigenden Eindruck, daß eine so glänzend geschriebene Untersuchung über das Wesen der Religion gegenüber der wichtigsten Frage der Religion versagt.

An dieser Stelle wird, glaube ich, für alle Zeiten der Christusglaube sein Recht behaupten und zwar der Christusglaube im Sinne des Glaubens an Jesus Christus als die Offenbarung des Vaters. Darunter verstehe ich dies, daß Jesus nicht bloß als der geschichtliche Anfänger, sondern als der bleibende Grund und Gegenstand des Glaubens gewertet wird. Jesus hat nicht bloß als erster die Religion der Gotteskindschaft erlebt, so daß alle andern sie in wesentlich gleicher Weise erleben könnten. Das wäre die Wertung Jesu als geschichtlichen Anfängers. In ihr wirkt noch die intellektualistische Deutung der Religion, als handelte es sich in ihr wesentlich um Ideen, die wie theoretische Wahrheiten den Grund ihrer Geltung in sich selber tragen. Wird dagegen die Religion nicht intellektualistisch, sondern praktisch gedeutet als persönliches Erleben, so genügt die Wertung Jesu als des geschichtlichen Anfängers nicht. Persönliches Christenleben kann sich nur behaupten, wenn es von der Persönlichkeit Jesu selbst getragen wird. Je mehr wir den Intellektualismus in der Religion los werden, desto mehr wird die konstitutive Bedeutung der Persönlichkeit Jesu für den Glauben zur Geltung kommen. Es wird wieder die Zeit kommen und vielleicht ist sie nicht so fern, daß der Christusglaube in der Theologie wieder zu Ehren kommt. Allerdings wird jede Zeit diesen Glauben in ihrer Sprache aussprechen und mit ihren Mitteln begründen müssen. Auch un=

serer Zeit ist diese Aufgabe gestellt. Ich möchte nicht die theologischen Zukunftsprogramme, die jetzt wie Pilze aus dem Boden schießen, um ein neues vermehren. Es ist eine alte Wahrheit, für die ich eintrete und die mit besonderer Kraft vertreten zu haben für immer das Verdienst A. Ritschls bleiben wird. Aber allerdings wird es gelten, sich von all den Einseitigkeiten frei zu erhalten, welche Ritschl teils wirklich anhafteten, teils von seinen Gegnern angeheftet wurden. Ich erinnere an die gewaltsame Exegese, die einseitige Beschlagnahme Luthers, das Vorurteil, als sei Ritschls Unternehmen von Theologie mit Kants philosophischer Erkenntnistheorie solidarisch verbunden, die Meinung, als schließe der Glaube an die Offenbarung in Christus die Anerkennung wirklicher Offenbarung in andern Religionen aus, den Irrtum, als bedeute die Stellungnahme im Glauben der Gemeinde die Absperrung gegen geistige Strömungen der Gegenwart und den Verzicht auf eine sachliche Begründung der christlichen Wahrheitsüberzeugung. Andrerseits wird es gelten, alle diejenigen Probleme zu durchdenken, welche die historische Forschung der letzten Jahrzehnte der systematischen Theologie aufgedrängt hat und unter denen im Augenblick kaum eines dringender sein dürfte, als die Frage nach der Ethik Jesu und der Möglichkeit eines „Lebens nach dem Evangelium" für den heutigen Christen. Was speziell die Religionsvergleichung betrifft, so sind es vor allem drei Punkte, auf denen auch sie die Gestaltung der systematischen Theologie beeinflussen wird, zum Teil z. B. bei Schleiermacher und Kaftan längst schon beeinflußt hat: 1. bedeutet die Religionsgeschichte eine ungeheure Erweiterung des Gebiets, innerhalb dessen der Glaube der Offenbarung seines Gottes, den Ablauf der Geschichte, die sich zwischen Gottheit und Menschheit abspielt, erkennt, 2. auch der Inhalt des Glaubens selbst wird durch die Vergleichung mit den Glaubensvorstellungen anderer Religionen klarer und schärfer erfaßt werden, 3. vor allem aber wird in der Glaubensbegründung ein neuer Faktor sich Eingang bahnen. Fiel bisher das Hauptgewicht auf die dem Glauben selbst immanenten Gründe seiner Gewißheit und auf sein Verhältnis zum Welterkennen in Natur- und Geschichtswissen-

schaft und Philosophie, so wird diese Art der Beweisführung auch künftighin unentbehrlich, ja wohl die Hauptsache bleiben. Aber ein Neues wird doch hinzukommen: die Auseinandersetzung der christlichen Wahrheitsgewißheit mit den Wahrheitsansprüchen fremder Religionen. Wird es möglich sein, auch unter diesen neuen Problemstellungen den alten Christusglauben zu behaupten? Die alte Christustheologie wohl nicht; sie liegt auch nicht erst seit heute mit dem Fortgang theologischer Forschung im Widerstreit. Aber anders steht es mit dem alten Christusglauben. Er wird auch den neuen Ansturm überdauern, und auch die Zukunftstheologie wird nicht über das paulinische Wort hinauskommen: Einen andern Grund kann niemand legen außer dem, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus.

Schleiermachers „Reden über die Religion" und Herders „Religion, Lehrmeinungen und Gebräuche".

Von

Lic. **Horst Stephan,**
Privatdozenten an der Universität Leipzig.

Als man im Jahre 1899 das Jubelfest von Schleiermachers „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern" feierte, erschöpfte man sich in dem Streben, sie mit modernen Büchern zu vergleichen. Weit wichtiger ist die Aufgabe, sie aus ihrer Zeit heraus zu verstehen. An manchen Punkten hat man das längst versucht. Man hat die Linien aufgewiesen, die den Redner mit der Romantik verknüpfen; man hat den Einfluß der kritischen und idealistischen Philosophie betont. Am wenigsten aber ist das Nächstliegende geschehen: die Feststellung des Ortes, den die Reden im eigentlich theologischen Entwicklungsgange beanspruchen dürfen. Dazu gehört eine Untersuchung über den Stand der Theologie in den 90er Jahren und ein Vergleich mit den parallel zu den Reden verlaufenden Ansätzen der Fortbildung. Die letztere Aufgabe möge uns heute, wenigstens in einem ihrer wichtigsten Einzelpunkte, beschäftigen[1]).

1) Probevorlesung, gehalten bei der Habilitation an der theologischen Fakultät Leipzig. — Es verbot sich von selbst, bei dieser Gelegenheit die Fülle der Einzelbelege zu geben oder Stellung zu anderen Meinungen zu nehmen. In größerer Vollständigkeit und breiterer Gründung auf die theologischen Zustände der 90er Jahre hoffe ich das Thema in einer Schrift behandeln zu können, die 1907 in den Hoffmann-Zscharnackschen Studien erscheinen

Der bedeutendste Theologe, der in den 90er Jahren des 18. Jahrhunderts neben Schleiermacher wirkte, war J. G. Herder. Es läßt sich kaum ein größerer Gegensatz denken, als er zwischen den beiden Männern bestand. Der eine Generalsuperintendent von Weimar, der andere Prediger an einem Krankenhause Berlins; der eine anerkannter Führer des Geschlechtes, das vor fast 30 Jahren die Herrschaft über das geistige Leben Deutschlands sich erstritten hatte, der andere Glied eines kleinen Kreises, der mit neuen höchstgespannten Forderungen und schärfster Kritik an den bisherigen Führern, auch an Herder selbst, soeben erst hervorgetreten war; der eine zerfließend, der harten Selbstzucht in Leben, Denken und Schaffen entbehrend, der andre voll organisatorischer, die Fülle des Wissens und Denkens um einheitliche Mittelpunkte zusammenfassender Straffheit; der eine, früh gealtert, in mißtrauischer Nörgelei vor der neuesten Entwicklung stehend, der andre der Prophet der ewigen Jugend, mit unbegrenzter Zuversicht den Trank der neuen Bildung in seine Seele saugend.

Allein so sehr die Gegensätze sich häufen ließen, die beiden Männer bilden zugleich Glieder derselben Entwicklungsreihe. War

soll. Vorläufig sei nur darauf hingewiesen, daß sich bei Göbel, „Herder und Schleiermachers Reden über die Religion" (Gotha, 1904) ein ziemlich umfangreicher Stoff über ein ähnliches Thema findet; freilich scheint mir Methode und Auswahl sehr angreifbar. Werner, „Herder als Theologe" (1871) weist kräftig auf die Verwandtschaft mit Schleiermacher hin; aber so allgemein, daß die Verwerter seines Buches bei allgemeinen Behauptungen ohne historische Beweise und Schattierungen stehen bleiben mußten. Haym in seinem vortrefflichen Werke „Herder nach seinem Leben und seinen Werken" (II. B. Berlin 1885, S. 555) gibt nur bei der hier besprochenen Schrift seines Helden einen kurzen Vergleich mit Schleiermacher — ohne Ahnung davon, daß eine weit innigere Verwandtschaft zwischen diesem und dem jungen Herder besteht. Ich konnte in dieser Skizze auf den jungen Herder nur kurz verweisen; Genaueres steht in meinem Buche „Herder in Bückeburg und seine Bedeutung für die Kirchengeschichte" (Tübingen, 1905). — Die Stellenangaben beziehen sich bei der Herderschen Schrift auf die große kritische Ausgabe Suphans „Herders sämtliche Werke" (Berlin, Weidmann; 20. B. 1880). Bei Schleiermachers Reden sind die Seitenzahlen der Urausgabe von 1799 genannt, die Otto in seiner Neuausgabe von 1899 am Rande vermerkt hat.

in jeder Beziehung das Geschlecht von Sturm und Drang der Vorläufer der Romantik — wie sollte es dann auf dem Gebiete des religiösen und theologischen Lebens anders sein? Wir müssen von vornherein vermuten, daß ein gemeinsamer Grundzug durch die theologischen Werke der beiden hindurchgeht. Die teils individuell, teils historisch bedingten Gegensätze werden sich in interessanter Weise mit ihm kreuzen. Der Vergleich wird dadurch erleichtert, daß Herder gerade in den 90er Jahren nach langer Pause zur literarischen Bearbeitung theologischer Fragen zurückkehrt. Er schreibt seit 1793 die „Christlichen Schriften", zuerst mehr mit besonderen historisch-kritischen, dann mehr mit allgemeinen, religiös-dogmatischen Zielen. Vor allem die fünfte, letzte unter den „Christlichen Schriften" wählt das allgemeine Ziel: das Ostern 1798 herausgegebene Buch von „Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen". Es faßt am deutlichsten und kräftigsten die Entwicklung zusammen, die Herder seit Abschluß der Bückeburger Jahre, d. h. seit etwa 1776, erfahren hatte, und bildet somit eine Art von theologischem Testament des gealterten Meisters. Wie verhält dies Testament sich zu dem Programm der neuen Zeit, das wir gewohnt sind, in den um ein reichliches Jahr später geschriebenen Reden Schleiermachers zu finden?

1. Wir beginnen mit einer allgemeinen Charakteristik der Werke. Beide haben zum Thema die Religion, wollen also über den Gegenstand reden, der durch die Aufklärung wenigstens für Deutschland in den Vordergrund der literarischen Erörterung getreten war. Der eine, Herder, nennt seinen Hauptgesichtspunkt schon im Thema: er will die Religion abgrenzen gegenüber Lehrmeinungen und Gebräuchen, d. h. er will ihr eigentliches Wesen feststellen. Liegt schon darin ein apologetischer Zug im besten Sinne des Wortes, so betont Schleiermacher ausdrücklich das apologetische Ziel: er will die gebildeten Verächter der Religion aufklären über das, was sie verachten. Freilich zeigt schon die äußere Gruppierung des Stoffes, wie verschieden beide das gleiche oder ähnliche Thema behandeln. Herder teilt das Ganze in 7 Hauptabschnitte, von denen die ersten 3 weitaus am wichtigsten sind. Er bespricht zunächst den Unterschied von Religion und

Lehrmeinungen so grundsätzlich, als er es bei seinem Charakter vermag. Dann erörtert er ihn am „christlichen Symbolum", d. h. am Taufbekenntnis, und weitet ihn auf die „symbolischen Gebräuche" des Christentums, auf Taufe und Abendmahl, aus. Die übrigen 4 Abschnitte enthalten lediglich Ergänzungen, ohne wirklichen Fortschritt der Gedanken. Der 4. zeigt, daß auch systematisch geordnete Lehrmeinungen der Religion fremd bleiben; im 5. erfahren wir vor allem, wie der echte, reine „Menschenglaube" sich gebildet und im Christentum Gestalt gewonnen hat, aber beständig wider falsche Wucherungen geschützt werden muß; der Unterschied zwischen Religion auf der einen, Wissenschaft, Mysterien und allerlei philosophisch mißbrauchten Begriffen auf der andern Seite wird an 6. Stelle erklärt; und endlich der letzte Abschnitt will an 8 Beispielen beweisen, wie viel Antichristentum noch in der Christenheit herrscht, d. h. wie man in den verschiedenen theologischen Parteien „dem Sinne Christi zuwider denkt und lehrt und handelt". — Das Ganze ist also ein loses Gefüge. Zwar bemüht Herder sich hier mehr als früher, den breiten und oft ziellos irrenden Redestrom zu meistern. Er wendet die aphoristische Paragraphenform an, wie er sie etwa aus Lessings „Erziehung des Menschengeschlechtes" kennt. Allein es ist vergebliche Mühe. Die Form übernimmt er, aber der Inhalt spottet der Form. Ja es tritt ein Rückschritt ein: während der schlimmste Mißstand bleibt, die gereizte, den Gegner mißverstehende oder gar beschimpfende Polemik, fällt jetzt unter dem Streben nach straffer Kürze der Reiz der unmittelbaren Begeisterung dahin, der die früheren Schriften bei aller Formlosigkeit auszeichnete.

Ganz anders Schleiermacher. Zwar sein Redestrom flutet ungehemmt in breiter Fülle daher; ein erstaunlicher Reichtum von Fragen, ein schier unendliches Wissen wird dem Leser angedeutet. Doch das Ganze ist fest ineinander gefügt. Die 1. Rede bietet eine allgemeine Rechtfertigung des Unternehmens und läßt in vorbereitender Weise schon einmal kurz alle Leitmotive ertönen. Die 2. Rede löst die Religion aus den Umschlingungen der Metaphysik und Moral und gibt die grundlegende Erklärung ihres wahren Wesens. Aus der 3. Rede erfahren wir, wie solche Re-

ligion sich im Menschen bildet und gerade in der jetzt heraufziehenden neuen Zeit durch alle Hemmnisse hindurch eine kräftige Entwicklung nehmen wird. Die 4. Rede zeigt die Gemeinschaft des Gebens und Nehmens, die unwillkürlich aus der Frömmigkeit erwächst, vor allem in ihrer völligen Verschiedenheit von der Lehrkirche und gar der Staatskirche. Verhältnismäßig abseits steht die 5. Rede „über die Religionen"; sie möchte beweisen, daß die bisher gepriesene „allgemeine" oder „ganze" Religion nur in den positiven historischen Religionen empirische Wirklichkeit gewinnt. — Doch nicht nur der allgemeine Gedankengang ist in sich wohl geschlossen; auch im einzelnen waltet ein ebenmäßiger Plan. Wo er gelegentlich gesprengt wird, da liegt die Ursache in dem Ueberschwang der prophetischen Begeisterung; nicht die Gereiztheit oder angeborene Neigung zu Gedankensprüngen, die so oft bei Herder stören, sondern die positive innere Fülle durchbricht den logischen Zusammenhang.

Aus diesem kurzen Ueberblick ergibt sich außer dem formalen schon ein Unterschied des Inhalts. Es ist von vornherein bezeichnend, daß Herder seine Arbeit den „Christlichen Schriften" eingliedert, während Schleiermacher ganz absichtlich von dem spezifisch christlichen Standpunkt hinweg auf einen allgemeineren, religionsphilosophischen tritt und erst in der 5. Rede leise zu jenem zurücklenkt. Dem entspricht nun der gesamte Inhalt. Herder will weniger eine genaue grundsätzliche Erörterung über das Wesen der Religion bieten als vielmehr die Anwendung seiner fast axiomatisch gewonnenen Grundsätze auf die konkreten Einzelpunkte, auf die Bekenntnisse, Kultushandlungen, religionsphilosophischen Systeme und Parteirichtungen. Schleiermacher wendet zwar ebenfalls häufig seinen Blick auf den kirchlich-theologischen Stoff; zumeist aber bleibt er mehr in der Höhenluft der grundsätzlichen, abstrakten Behandlung, die er durch prophetisch-priesterlichen Schwung mit eindringlicher Kraft ausstattet. Die beiden Schriften suchen offenbar ihre Leser in ganz verschiedenen Kreisen. Wer die Sätze Herders würdigen will, muß noch in einem starken Zusammenhang mit Theologie und Kirche stehen; Schleiermacher dagegen wendet sich ausdrücklich an die Verächter

der Religion, sofern sie nur ein klares Denken und ein warmes Empfinden für das edelste Sehnen des Menschengeistes besitzen. Herder rechnet auf gebildete Theologen und theologisch interessierte Gebildete; Schleiermacher auf die Jünger der klassischen Dichtkunst, der kritisch-idealistischen Philosophie und der schwärmenden Romantik.

2. Aus diesem Charakter der beiden Schriften erklärt sich ihre verschiedene Stellung zu den Strömungen der geistigen Umwelt. Was zunächst Herder betrifft, so behält seine Polemik leider die alte, unmethodische Art. Statt seine Gedanken zum wuchtigen Kampfe zu ordnen, verpufft er sie in einzelnen, eindruckslosen Scharmützeln. Auch sachlich weicht er wenig von dem früheren Standpunkt ab. Nur Ton und Stimmung sind völlig anders. Orthodoxie und Pietismus bekämpft er weit schroffer; ganz selten bricht noch ein schwaches Gefühl für ihre Bedeutung hindurch. Am meisten aber fällt die Wandlung bei dem veränderten Urteil über die Theologie der Aufklärung ins Auge. Er, der einst 1774 gegen Spaldings „Nutzbarkeit des Predigtamts" eine erregte, ja grimmige Streitschrift gerichtet hatte, rühmt jetzt die ähnliche jüngste Schrift desselben Verfassers: „Religion eine Angelegenheit des Menschen" (141). Waren ihm früher gerade auch die aufgeklärten Theologen zu einem guten Teile der Vermischung von Religion und Lehrmeinungen schuldig erschienen, so nennt er jetzt als Bahnbrecher der Unterscheidung nicht nur neben seinem alten Lieblingshelden Luther einen Erasmus, sondern auch neben Spener und Francke einen Semler, Teller, Eckermann (250 f.). Beide Male hat Herder recht: aber es ist bezeichnend, daß er in Bückeburg nur die eine Seite, am Abend seines Lebens nur die andre berührt. Vollends wider die aufklärerische Verschmelzung von Religion und Moral findet er jetzt im allgemeinen keinen Tadel. Nur an zwei Einzelpunkten spricht er den bleibenden Gegensatz aus: er verwirft die völlige Ausartung der Predigt in bloße Moral (245) und die physikotheologische Zerreißung der Natureinheit durch Eintragung von „willkürlich-kleinfügigen Absichten" Gottes (155).

Zeugt Herders Buch nach dieser Seite hin nicht nur von

einem ungewohnt friedlichen Geiste, sondern sogar von dem Streben nach positiver Anknüpfung, so wendet er dafür all seinen Groll und Hohn gegen einen neuen Feind, gegen die kritische Philosophie. Hier zum erstenmal in Herders Schaffen tritt mit aller Kraft der Gegensatz zu seinem Lehrer Kant hervor, der sich auf erkenntnistheoretischem und ästhetischem Gebiete während der nächsten Jahre so peinlich ohnmächtig äußern sollte. Zwar sucht er noch wie in den Humanitätsbriefen zwischen Kant selbst und seinen Jüngern, den herrschsüchtigen „Lehrlingsenthusiasten" (163), zu unterscheiden, aber die Scheidung zerfließt ihm unter den Händen. Sie bleibt nur insofern von Belang, als sie das eine wichtige Motiv offenbart, das ihn mit Unwillen über die neue Lehre erfüllt: ihre rasche, oft mit mehr Eifer als Geschick vollzogene Verbreitung auf Katheder und Kanzel; er ahnt darin die Gefahr einer verarmenden Schematisierung der religiösen Verkündigung. Sachlich aber richtet der Streit sich doch auch gegen den Meister selbst. Ihn trifft es, wenn Herder aufs schärfste die „transmoralisierende" Behandlung der Bibel geißelt (z. B. 222): hatte doch Kant die Eintragung seiner Religionsphilosophie in die Bibel mit einer Gründlichkeit unternommen wie kaum je ein Aufklärer! Außerdem wird die Methode bekämpft, durch die Kant auf dem erkenntnistheoretisch geebneten Boden eine neue Theologie errichten möchte: die Ableitung der Glaubensgedanken aus den Postulaten der praktischen Vernunft. Herder sieht darin nur die Vergöttlichung und Anbetung selbsterschaffener Ideen. Ihm erwächst die Religion nicht aus Grübelei und Abstraktion, noch überhaupt aus dem isolierten, von den Eindrücken des Weltalls losgelösten Menschengeiste. Gelegentlich treten noch andre Vorwürfe hinzu, z. B. gegen den gesetzlichen Zug der Kantischen Ethik oder gegen die Behauptung eines radikalen Bösen, die ihm das Wesen des Menschen zu zerreißen scheint. Am häufigsten und schärfsten aber begegnen jene ersten beiden Vorwürfe. Sehen wir genauer zu, so entpuppen sie sich als dieselben, die Herder einst in Bückeburg den Aufklärern entgegengeschleudert hatte: Mißhandlung der Bibel durch Hineindeutung der eignen Lieblingsgedanken und Verwandlung der

Religion in subjektive Hirngespinste. Jetzt scheint die kritische Philosophie, gegen die er schon philosophisch vieles auf dem Herzen hat, die schlimmere Feindin zu sein; darum wird sie ihm ein Blitzableiter auch für die alten Anklagen der 70er Jahre, während er im selben Maße halb unbewußt den früheren Hauptfeind als Bundesgenossen gegen den Kritizismus und seine idealistischen Ausläufer zu schonen beginnt. An dieser Wandlung ist Eines vor allem persönlich wie sachlich zu bedauern. Waren schon der Aufklärung gegenüber seine Erfolge durch die ungeordnete Art des Angriffs stark gemindert worden, so muß er jetzt mit seiner geschwächten Kraft dem neuen, ungleich besser gerüsteten Gegner völlig unterliegen. Auch wo er sachlich im Rechte ist, fehlt ihm von vornherein die Möglichkeit des Sieges.

Schleiermachers Standpunkt weicht in eigentümlicher Weise von dem Herders ab. Zunächst scheint es, als ob er sich noch kritischer zur Vergangenheit und Gegenwart stelle. „Ihr habt recht" — so ruft er seinen Lesern zu (121, vgl. auch 225) — „die dürftigen Nachbeter zu verachten, die ihre Religion ganz von einem andern ableiten oder an einer toten Schrift hängen, auf sie schwören und aus ihr beweisen." Das ist ein Todesurteil über alle bisherigen Formen des Christentums, von der Orthodoxie bis zur Aufklärung. Aber auch mit der kritischen Philosophie mag er sich nicht verbinden. Mit Herder kämpft er gegen ihre selbstherrliche Moral und Spekulation. Sie überschreitet die dem Menschengeist gesteckten Grenzen und vergißt dabei die Eingliederung des Menschen in den Reichtum der sittlichen und natürlichen Welt. Sie zwängt auf ethischem Gebiete das mannigfaltige sittliche Leben in eine armselige Einförmigkeit und würdigt auf spekulativem Gebiete das Universum zu einem Schattenbilde unsrer eigenen Beschränktheit herab. Wie hoch stand schon Spinoza über solcher Torheit! Aber so scharf Schleiermacher seinen sachlichen Gegensatz formuliert — niemals läßt er sich zu Herderscher Heftigkeit hinreißen. Im Gegenteil, er kennt auch eine positive Würdigung der Gegner. Er findet in der 5. Rede nicht nur die wärmsten Worte über alle geschichtlichen Religionen mit ihren Einseitigkeiten und Härten; er glaubt sogar unten den

Schwärmern und Phantasten, die er erst in der 3. Rede ob ihrer unsteten Art, ob ihrer Verwechselung des Scheins mit dem Wesen, ob ihrer Neigung zu innerer Schwäche hart getadelt hat (157 ff.), die eigentlichen Helden der Frömmigkeit suchen zu müssen (271)! Vollends dem neuesten Geiste, für den der früh gealterte und verärgerte Herder kein Verständnis mehr findet, blickt er, bei allem Gegensatz im einzelnen, doch mit hoffnungsfroher Zuversicht entgegen. Von drei Seiten her erwartet er eine Hebung des religiösen Sinnes: 1. von der Durchleuchtung der Außenwelt, wie Schelling sie in seiner Naturphilosophie versucht; 2. von der Fichteschen Anschauung des Ich; 3. vom romantischen Kunstsinn, der eine Hinwendung zur Religion wenigstens ahnen läßt (165 ff.).

So wertet Schleiermacher die Vergangenheit des Christentums und die edelsten Bestrebungen der Gegenwart mit gleicher Empfänglichkeit. Nur eine Geistesrichtung nimmt er aus: für die Religion und Theologie der Aufklärung hat er nichts als Hohn und bittern Tadel übrig. Kein Wunder; wer sich zu Schelling, Fichte und den Romantikern hält, der kann nicht gerecht sein gegen ihre ärgsten Feinde. Dazu tritt ein innerer Grund. Schleiermacher hatte eine Zeit hinter sich, in der sein eigener Geist entscheidende Anregungen von der Aufklärung empfing; nun hatte er sich in den Lebensfragen von ihr losgerungen — konnte er über das, was ihm selber keine wirkliche Befriedigung gewesen war, ein unparteiisches Urteil haben? So sieht er in der Aufklärung die eigentliche Hauptgefahr. Die Leute, die er mit bitterer Ironie „die verständigen und praktischen Menschen" (144 f.) nennt, scheinen ihm eine schlimmere Saat zu streuen, als selbst die Zweifler, die Spötter und die Sittenlosen. Ihr Drängen auf normalen Menschenverstand und greifbaren Nutzen ertötet jeden höheren Schwung und jedes tiefere Sehnen des Geistes; es läßt die Religion nur zu, soweit sie sich als Moral, als natürliche Empfindsamkeit oder Stütze der Staatsordnung bewährt. So finden wir in den Reden dieselbe Stimmung und dieselben Gedanken, die Herder einst in Bückeburg der Aufklärung entgegengeschleudert hatte: er setzt den Kampf des

jungen Herder fort, während der gealterte Herder in dem früheren Gegner einen Bundesgenossen gegen neue Feinde erkennt.

3. Der Blick auf die verschiedene Stellung, die Herder und Schleiermacher zu den Geistesströmungen der Zeit einnehmen, zeigt das Eine klar, daß weder der eine noch andere sich mit irgend welcher Richtung schlechthin zusammenfaßt. Jeder von ihnen behauptet einen selbständigen Standpunkt. Wenn wir diesen nun positiv kennzeichnen wollen, so müssen wir vor allem die beiden Probleme ins Auge fassen, welche als Angelpunkte der seit dem Einsetzen des Pietismus begonnenen Entwicklung gelten können: die Auffassung der Religion und ihr Verhältnis zur Geschichte.

Die Frage nach dem Wesen der Religion war in der Zeit der Aufklärung mit wachsender Gewalt emporgestiegen. Hatte man sie zunächst in sehr naiver Art durch Abstreifung der dogmatisch oder pietistisch anmutenden Bestandteile und durch einfache Betonung der übrig bleibenden allgemeinen Reste zu lösen gesucht, so waren bereits die ersten Ueberwinder der Aufklärung zu der Ueberzeugung gelangt, daß die Bestimmung des Wesens der Religion von einer neuen psychologischen Grundlage aus erfolgen müsse. Vor allem Herder hatte in seiner Bückeburger religiösen Siedezeit den Versuch mit eindrücklicher Begeisterung unternommen. Was weiß er nach einem weiteren Menschenalter darüber zu sagen?

Das Eine ist zunächst klar, daß er nicht daran denkt, die Selbständigkeit der Religion wieder preiszugeben. Freilich wenn er sie behauptet, denkt er vornehmlich an ihre Abgrenzung gegenüber Lehrmeinungen und kultischen Gebräuchen. Er sucht sie also auf derselben Linie, auf der schon die Aufklärung vorwärts geschritten war. Der Fortschritt liegt in seinem größeren Radikalismus. Er stößt nicht nur ab, was ihn stört, sondern er deckt den subjektiven, unzuverlässigen Charakter alles bloßen „Meinens" auf. Zwar einen wissenschaftlichen und geschichtlichen Wert besitzen auch die religiösen Meinungen, Dogmen, Systeme; deshalb soll man sie nicht verachten. Aber man soll ihre Gefahr im Auge behalten: nämlich, daß sie die

eigentliche Religion, aus der sie notwendig erwachsen, dann beständig von ihrem Mittelpunkte abzulenken, zu ersticken und zu erstarren versuchen. Eine gewisse Annäherung an die aufgeklärten Theologen liegt also weniger in der Durchführung dieses Gedankens selbst als vielmehr darin, daß die andere Grenze sich etwas verwischt, die gegenüber der Moral. Wenn wir nämlich die Stellen zusammensuchen, aus denen sich etwa eine Bestimmung des Begriffs der Religion gewinnen ließe, so überwiegen diejenigen an Zahl, die Religion und Moral aufs engste verbinden; nicht in der Weise Kants, der die Sittlichkeit als das Primäre betont, sondern so, daß von den Auswirkungen der im tiefsten Herzen lebenden Religion zumeist die des gewissenhaften, moralischen Handelns zur Geltung gelangt. Allein so oft auch dadurch der Schein entsteht, daß Herder in die Aufklärung mündet, so wenig würde diese Folgerung seinen Sinn treffen. Der Satz, der einer Definition am nächsten kommt, lautet: „Religion ist, was unser Herz zwingend anspricht, unsrer Triebe sich bemächtigt, Gesinnung erweckt und unser innigstes Bewußtsein bindet" (237). Darf man hier verkennen, daß Herder bemüht ist, die frühere Tiefe der Auffassung zu bewahren?

Dreierlei folgt aus dem Satze. 1) Daß Herder im Sinne seiner alten Psychologie die Selbständigkeit der Religion auf ihre Innerlichkeit begründet und ihr deshalb den denkbar weitesten Spielraum geben kann: sie vermag alle Lebensäußerungen des Menschen, auch die verborgensten und tiefsten, die Triebe wie die Gesinnungen, zu durchdringen. 2) Da in solcher Tiefe die individuelle Eigenart des Menschen wurzelt, so ergibt sich von selbst, daß Herder seinen alten religiösen Individualismus grundsätzlich festhält. Einen praktischen Beweis dafür gibt er z. B. in seiner originellen Deutung des Abendmahls. Christus setzte am letzten Abend absichtlich nicht etwa eine Bekenntnisformel, sondern eine *symbolische Handlung* ein, damit jeder Teilnehmende durch seine Interpretation daraus nehmen könnte, was gerade *sein* Herz bedurfte; so wird „dem, der sich eben empfangener Wohltaten bewußt ist, das Abendmahl Dank, dem Reuigen Reue und Angelobung, dem Verlassnen eine Versicherung der

Mithilfe und Gegenwart Gottes, dem Schwachen Stärkung, geistige Speise und Trank" (203). Das 3. endlich, was aus jenem Satze folgt, ist die Ueberzeugung, daß die Religion ein inneres Bezwungenwerden, ein Empfangen bedeutet. Bei der Einzelausführung tritt dies Bewußtsein besonders in der Besprechung des 3. Artikels aufs stärkste hervor. Der Mensch hat nichts aus sich selber; alles strömt aus dem unendlichen Schöpfungswerke Gottes und aus der menschlichen Gemeinschaft in ihn über. Die Empfindung davon wallt zuweilen noch jetzt so mächtig in ihm auf, daß er die Religion gelegentlich als die durch das Gemüt vollzogene Anerkennung dieser Tatsache und Einrichtung des Lebens nach ihr erklärt.

Freilich gerade an solchen Höhepunkten der religiösen Empfindung zeigt es sich wieder deutlich, daß Herder einigermaßen von seiner Bückeburger Stellung zurückweicht. Er gibt den Begriff auf, in dem er damals die eben skizzierte Ueberzeugung niedergelegt hatte, den Begriff der göttlichen, den Menschen überall umfließenden und tragenden Offenbarung. Das ist kein zufälliger oder gleichgültiger Wandel. Er beweist vielmehr, daß die Sicherheit und Stetigkeit der zu Grunde liegenden Empfindung selbst erweicht ist. Daher erklärt es sich, daß auch der entsprechende Begriff, der die subjektive Seite der Religion zusammenfaßte, nun seine Bedeutung verliert: die gefühlsstarke Anschauung der göttlichen Offenbarung. Wo die subjektive Seite der Religion besprochen wird, tritt meist das Gewissen als Stichwort hervor; d. h. Herder betont jetzt nicht mehr die in der „Anschauung" angedeutete Verwandtschaft der Religion mit der ästhetischen Empfindung, sondern die mit der Sittlichkeit. Hatte gerade die ästhetische Empfindung ihm dereinst geholfen, in der Auffassung der Religion die Linie der Aufklärung zu überschreiten — was Wunder, daß er jetzt gelegentlich wieder auf diese Linie zurückzusinken droht?

Es beleuchtet die eigentümliche Lage am deutlichsten, daß die beiden von Herder wieder aufgegebnen Begriffe bei Schleiermacher im Mittelpunkt stehen. Als „Anschauung und Gefühl des Unendlichen" definiert er die Religion; und was ihm die

Anschauung vermittelt, nennt er eine Offenbarung des Universums. Die Begriffe, die sich bei dem jungen Herder unwillkürlich in den verschiedensten Aussagen über die Religion eingestellt hatten, werden nunmehr bei Schleiermacher zu stehenden Formeln, zu Definitionen. Eine Abweichung liegt nur darin, daß er die Anschauung fast immer unmittelbar auf das Universum bezieht, während Herder oft das vermittelnde Einzelobjekt, etwa ein die göttliche Herrlichkeit kündendes Landschaftsbild, in den Vordergrund geschoben hatte. Doch bedeutet diese Aenderung bei Schleiermacher keineswegs eine Absage an die ästhetische Empfindung: denn er betont desto kräftiger das Wohlgefallen an der Harmonie des Weltalls, das er zweifellos wenigstens halb ästhetisch faßt. Ja in der Verwertung musikalischer Analogien für die Beschreibung des religiösen Lebens geht er beträchtlich weiter auch als der junge Herder.

Er bedarf dieser Hilfe, weil er mit größerer Klarheit auch die 2. Aufgabe erkennt, die sich aus der Ueberzeugung von der Selbständigkeit der Religion ergibt: die Abgrenzung von der Moral. Das ist der Punkt, wo er sich von dem späteren Herder aufs schärfste unterscheidet. Die Religion ist nicht nur grundverschieden von Lehrmeinungen, Metaphysik, Welterkennen, Wissenschaft — das finden wir auch in dem Buche Herders — sondern ebenso von der Praxis, vom sittlichen Handeln. Sie beruht auf einer vollkommen selbständigen Beziehung des Menschen zum Universum. So wird die Innerlichkeit, die Herder unklar als Grundlage der Religion betont, zu einem eignen Lebenskreise. Während in der Sittlichkeit alles von der Freiheit, von der Autonomie des Menschen ausgeht, hat die Religion zunächst den Charakter der Passivität: in ihr wird das Innere der Seele vom Universum affiziert, mit starken Eindrücken erfüllt. Soll sie aber einen wirklichen, in sich geschlossnen Lebenskreis bilden, so muß sie auch eine aktive Seite haben, in der das Gemüt je nach seiner individuellen Art auf die Eindrücke des Universums reagiert: damit gewinnt der Redner Raum, die religiösen Gefühle wie Ehrfurcht, Demut, Liebe, Dankbarkeit, Mitleid und Reue in seiner Religionstheorie zu verwerten. Sie sind es, die

die aktive Seite der Religion bilden und damit ihre Provinz im Gemüt erst recht abrunden. Es ist klar, daß hier die Gefahr nicht mehr vorliegt, die Auffassung der Religion nachträglich wie Herder moralistisch zu verwässern. Höchstens ließe sich sagen, daß Schleiermacher in den entgegengesetzten Fehler verfällt, die Scheidung kraft seiner ästhetisch-musikalischen Analogien zu schroff zu gestalten; wenigstens werden wir diesen Vorwurf kaum zurückweisen können, wenn er Formeln schmiedet wie die berüchtigte: nichts aus Religion, aber alles mit Religion!

Demnach betonen Herder und Schleiermacher gleichmäßig die Innerlichkeit, den Gemütscharakter, die Verschmelzung mit der individuellen Eigenart. Beide verstehen die Innerlichkeit nicht so, daß sie die Beziehung zur Außenwelt ausschließt. Vielmehr vermittelt die Welt geradezu zwischen dem frommen Menschen und dem unendlichen Gott. Beiden wird die Religion ein Empfangen aus der in Natur und Menschengemeinschaft gegenwärtigen Gottheit. Daraus ergibt sich bei beiden ein starkes Gefühl der Gottesnähe und der Gottesverwandtschaft, während die Möglichkeit der Gottesferne, das Bewußtsein der Sünde, stark zurücktritt. Das Streben, die Gottheit in klaren Vorstellungen zu erfassen, schweigt völlig: der Gottesbegriff, ja der Gedanke an Gott wird gelegentlich von Herder wie von Schleiermacher als nebensächlich erklärt. Darüber hinaus aber beginnt der Gegensatz. Herder vermag die Höhe der rein religiösen Stimmung nicht überall zu behaupten: unter Aufgabe der ästhetischen Analogien sucht er Anlehnung an die Sittlichkeit und stützt sich auf die Formeln wie auf die Männer der Aufklärung. Schleiermacher dagegen spitzt seine Auffassung so scharf als möglich zu, und erhebt sie vermöge seiner dialektischen Schulung und systematischen Kraft zu einer verhältnismäßig geschlossnen Theorie.

4. Aus der Frage nach dem Wesen der Religion taucht eine andere empor: die nach der **Bedeutung der Geschichte für die Religion** oder nach der Stellung der Religion zur Geschichte. Sie war lebendig geworden, sobald die christliche Frömmigkeit sich in Pietismus und Aufklärung losgerungen hatte

von den Fesseln, welche die Geschichte durch dogmatische Formeln und kirchliche Einrichtungen um sie geschlungen hatte. Teils mit der Wünschelrute rein erbaulicher Betrachtung, teils mit der des moralischen Nutzens hatten Pietisten und Aufklärer der Bibel unerwartete Schätze entlockt. Aber der Vorgang war naiv und unwillkürlich gewesen. Die theoretische Schwierigkeit, die in der Wandlung des praktischen Gebrauches lag, war weiten Kreisen noch nicht zum Bewußtsein gekommen; und wer sie empfand, kam in seinen Lösungsversuchen nicht sehr über die Auffassung der Bibel als Lehroffenbarung hinaus, betrachtete also von da aus ihren Wert oder Unwert. Erst die Männer, die seit den 50er Jahren das Wesen der Religion neu zu erfassen strebten, vermochten einen bessern Weg zu zeigen. Ein Zunfttheologe wie Semler und die besten Führer des allgemeinen Geisteslebens, Herder und Lessing, rangen vor allem in den 70er Jahren um eine neue Antwort auf die alte Frage. Seitdem aber war kein Fortschritt erfolgt. Ja Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" von 1793 hatte die willkürliche Vermengung von Religion und Geschichte wieder zur alten Höhe gesteigert.

Hat Herder wenigstens hier, auf seinem ureigensten Gebiete, die früheren Errungenschaften bewahrt? Anknüpfungspunkte finden sich auch in seiner etwas veränderten Auffassung der Religion. Wer die Rolle des abstrakten Verstandes und die Isolierung des Einzelmenschen so gründlich verwirft, das stete innere Empfangen so lebhaft betont und an der Ausstrahlung der Religion in den verschiedensten individuellen Formen sich so herzlich freut, der muß sich überall hingewiesen fühlen auf den Reichtum der Geschichte. Außerdem bewies bereits die Inhaltsübersicht, daß Herder den geschichtlichen Stoff der Religion, wie Bekenntnisse und kirchliche Gebräuche, irgendwie schätzt. Blicken wir vollends in die Einzelheiten seiner Schrift, so entdecken wir überall das Streben, seine Sätze aus der Bibel zu stützen. Vor allem sind Worte und Taten Jesu ihm zur Hand; doch auch die Geschichte des Alten Testaments und der christlichen Kirche zieht er gern heran. Er ist sich bewußt, religiös und theologisch etwas Wertvolles zu leisten, wenn er eine Persönlichkeit aus

ihrer geschichtlichen Lage erklärt, einen Satz oder Brauch nach Ursprung und Entwicklung erläutert. Immerhin fehlt an diesem Punkte der Rückschritt nicht ganz. Es berührt schon äußerlich auffallend, daß Herder nicht mehr wie ehedem auch außerchristliche Religionen, etwa die allgemeine orientalische Ueberlieferung und Stimmung, für die Belebung der biblischen Personen, Begriffe und Bilder nutzbar macht. Ferner bricht der Verzicht auf den Begriff der Offenbarung eine Brücke ab, die den besten Inhalt der Vergangenheit in die Frömmigkeit der Gegenwart herüberleiten konnte. Aber wir müssen weiter gehen. Herder beweist nirgend mehr so glänzend wie einst in Bückeburg die Fähigkeit, vergangene Zeiten vor unserm Auge auferstehen zu lassen und damit in eine Quelle religiöser Kraft und Anregung für uns zu verwandeln. Vielleicht bildet dieses Sinken der historischen Kunst zugleich die Ursache, daß er Dinge, die ihm einst wertvoll erschienen waren, nunmehr als störende Schlacken ausscheiden möchte: vor allem die biblischen Bilder für das Erlösungs- und Versöhnungswerk Jesu; auch die zuweilen fast peinlich wirkende Modernisierung des Taufsymbols (z. B. 190 f.) wäre seinem früheren geschichtlichen Sinn kaum so möglich gewesen. Er nimmt jetzt gelegentlich geradezu die Forderung der Aufklärung an, die freilich seiner wirklichen Stellung nicht ganz entspricht: statt der Religion *an* Jesus die Religion Jesu! (z. B. 152.)

Läßt sich demnach praktisch ein Erlahmen seiner historischen Einfühlungs- und religiösen Assimilationskraft keineswegs ganz leugnen, so entschädigt er bis zu einem gewissen Grade dafür durch einen Fortschritt in der *theoretischen* Erfassung der Frage. In Bückeburg rechnet er nicht oder wenig mit der Möglichkeit, daß die wichtigen biblischen Tatsachen historisch angezweifelt werden könnten. Inzwischen hatte vornehmlich der Streit um die Wolfenbüttler Fragmente das Vorhandensein starker Zweifel und ihre Einwirkung auf Theologie und Kirche sattsam bekundet. Dem konnte auch Herder trotz seiner eigenen, verhältnismäßig konservativen Stellungnahme sich nicht entziehen. Und so finden wir in seiner letzten Schrift eine Antwort, die an Klarheit nichts zu wünschen übrig läßt. Es ist bezeichnend,

daß er nun, nach bewußter Erkenntnis des Problems, jede Vermittelung verschmäht und die wahre Lösung nur in der radikalsten Durchführung beider konkurrierender Betrachtungsweisen sucht. Er scheidet die wissenschaftliche Aufgabe vollständig von der religiösen. Die Forschung soll in strenger historisch-kritischer Arbeit — er hatte selbst in den ersten „Christlichen Schriften" eine Probe geliefert — den Tatbestand untersuchen. Die Religion dagegen fragt: was sagen die Berichte meinem Geist und Herzen? Selbstverständlich verlieren dadurch manche Einzelpunkte ihre Bedeutung vollkommen; ob z. B. Jesus Gottes oder Josephs Sohn gewesen ist, betrifft die religiöse Wahrheit nicht. Die Hauptsache bleibt überall, daß Jesu Werk „die Regel zum Heil der Menschheit" enthält (165u; 167u f.). Sein Leben, Tod und Auferstehung ist „Trost- und Gerichtsspruch in aller Menschen Herzen; es gibt keine moralische Gottesregierung unter Menschen und über Menschen als in dem, was ihm Religion ist" (178u). Herder geht in seinem Streben nach Selbständigkeit für die religiöse Betrachtungsweise so weit, daß er *hypothetisch* — er selbst urteilt historisch durchaus anders — dem Zweifel an der geschichtlichen Wirklichkeit des historischen Jesus nachgibt: „Sagte jemand: die ganze Geschichte ist erdichtet; die Fischer von Kapernaum haben sie erfunden; so würde ich ihm heiter antworten: Dank den Fischern, daß sie eine solche Geschichte erdichtet haben! Meinem Geist und Herzen ist sie Wahrheit" (179o). Wir werden vielleicht urteilen, daß Herder mit diesem Radikalismus die Brücken zwischen historischer und religiöser Betrachtungsweise voreilig abbricht; aber es bleibt ein Verdienst, daß er mit frommer Kühnheit mannhaft dem Problem ins Auge blickt.

Ist *Schleiermacher* auch hier dem Bahnbrecher der neuen Theologie gefolgt? An Kenntnis der geschichtlichen Stoffe läßt er es wahrlich nicht fehlen. Er beweist in häufigen Anspielungen seine volle geistige Herrschaft über die Geschichte des Christentums, ja über große Teile der allgemeinen Religionsgeschichte. Er bildet selbständig eine religionsgeschichtliche Stufenleiter aus, die vom Fetischismus über den Polytheismus zur

Auffassung des Weltalls als eines einheitlichen Systems hinaufführt. Er bleibt wie Herder hoch über der Linie der Aufklärung stehen, indem er die Geschichte nicht zur Entwertung, sondern zum besseren Verständnis der überkommenen Güter benutzt. Für alle religiösen Urkunden, zumal für die Bibel, findet er hohe und schöne Worte. Indem er seinen Individualismus auf die Geschichte überträgt, vermag er die verschiedensten Formen der Frömmigkeit positiv zu würdigen: er läßt dem quietistisch-beschaulichen Mönchtum ebenso wie dem Dogmatismus und dem Schwärmertum ihr historisches Recht. Er formuliert sogar Sätze wie den: „religiöse Menschen sind durchaus historisch" (282m), oder: „das Christentum schaut am meisten und liebsten das Universum in der Religion und ihrer Geschichte an" (293u).

Allein diese Sätze stehen in der 5. Rede und deren Verhältnis vor allem zur 2. wird nicht völlig klar. Mag Schleiermacher von Anfang an versichern, daß die von ihm geschilderte „allgemeine" — wir dürften wohl sagen: intelligible — Religion nur eine Abstraktion sei und nur in den positiven Religionen wirklich werden könne, er predigt sie doch so begeistert, daß man sie unwillkürlich für die von ihm ersehnte Zukunftsreligion oder für die ursprüngliche Religion des goldnen Zeitalters halten muß. Ja er spricht sich gelegentlich selber so aus. Er führt also seine von Kantischer Grundlage aus gebildete Verhältnisbestimmung nicht durch: tatsächlich entwertet er die geschichtlichen Religionen; denn wer das Intelligible als die Ur- oder Zukunftsform neben die andern Erscheinungsformen in den Zeitverlauf hineinstellt, nimmt nicht nur dem Intelligiblen selbst seinen eigentlichen Charakter, sondern auch den Erscheinungsformen ihre Notwendigkeit und Würde.

So zieht denn Schleiermacher niemals deutliche Verbindungslinien zwischen der gegenwärtigen Frömmigkeit und den geschichtlichen Tatsachen des Christentums. Nirgends gewinnt er ihnen irgendwie normative Werte oder wenigstens eine besondre Färbung seines Ideales ab; nirgends wendet er seinen Begriff der Offenbarung nach dieser Seite fruchtbar an. Im Gegenteil: auch bei der Behandlung der geschichtlichen Religion drängt sich die

Sorge vor, daß der Blick auf die im Christentum vermittelte Darstellung des Unendlichen die Kraft der selbständigen „Anschauung“ und damit die Möglichkeit neuer Vermittelungen hindern könnte. Offenbar siegen hier seine theoretischen, schwärmerisch affizierten Gedanken über seine praktische, vielfach geschichtlich orientierte Frömmigkeit.

Der Sieg ist so gründlich, daß Schleiermacher sich geradezu selbst die historischen Quellen verstopft, aus denen er am leichtesten religiöse Werte schöpfen könnte. Er wandelt die Persönlichkeiten der Geschichte um in unpersönliche „Momente“. Selbst wo die Mittler und Heroen der Religion gepriesen werden, liegt der Hauptton stets auf dem Siege der religiösen Kräfte und Prinzipien, der in ihnen hervortritt. Auch bei Jesus ist es nicht anders; wie brächte Schleiermacher es sonst fertig, das Wort: „wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es erhalten; und wer es erhalten will, der wird es verlieren“, ausdrücklich dem Universum in den Mund zu legen? (131u f.) Kein Prophet ist irgendwie schöpferisch, sondern einfach „Repräsentant der Religion“. Kein Mensch ist mehr als eine zufällige, der selbständigen Bedeutung entbehrende Modifikation der in der Menschheit liegenden Elemente (104u f.). Schleiermacher gliedert den Einzelnen so rasch und unbedingt in die Menschheit, die Menschheit so rasch und unbedingt in das Universum ein, daß er weder für jenen noch für diese eine teilnehmende Wertung findet, geschweige daß er — seiner Theorie nach — die eigne religiöse Empfindung an einer hervorragenden Persönlichkeit bereichern oder orientieren könnte.

In der Frage nach der Bedeutung der Geschichte also wandert Schleiermacher ganz andere Pfade als Herder. Ohne auf die Linie der aufgeklärten Theologen zurückzusinken, verliert er doch die Möglichkeit, einen wertvollen Beitrag zur Lösung der Frage zu leisten. Der abstrakte Gedanke siegt in ihm über die konkrete Tatsache, die Philosophie über die Geschichte.

In ähnlicher Weise ließe sich nun der Vergleich auch auf andere Punkte erweitern. Etwa das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung, der Gottesbegriff, die Person und das Werk

Jesu Christi, der Gedanke der Unsterblichkeit, die Auffassung von der Kirche, das individuelle Lebensideal kämen in Betracht. Allein das Bild würde dadurch nur mannigfaltiger und reicher, nicht irgendwie anders werden. Wenn wirklich die hier besprochenen Fragen, die nach dem Wesen der Religion und die nach dem Verhältnis von Religion und Geschichte, im Mittelpunkte der damaligen Entwicklung stehen, dann müssen sich aus ihnen heraus mit leichter Mühe die Antworten auf jene weniger grundlegenden Fragen ableiten lassen.

Stellen wir lieber die wichtigsten geschichtlichen Erkenntnisse zusammen, die der Vergleich geboten hat. Jeder Abschnitt zeigt den engen Zusammenhang der beiden Werke. Würden wir sie vollends mit einer Nachblüte der älteren Aufklärungstheologie wie Spaldings „Religion, eine Angelegenheit des Menschen" oder mit einem etwa gleichzeitigen Erzeugnis der theologischen Kantianer vergleichen, so würde die Stärke des gemeinschaftlichen Grundzuges noch deutlicher ins Auge fallen. Das Moment des individuellen Gefühls kommt, teils auf die eigne lebendige Frömmigkeit, teils auf eine bessere Psychologie gestützt, bei Herder wie bei Schleiermacher mit einer Kraft zur Geltung, die den übrigen theologischen Versuchen jener Zeit vollständig fehlt. Auf diesem Wege fließt in die weitere Entwicklung das hinüber, was der Pietismus praktisch errungen hatte. Hatten die Pietisten selbst mit ihrer engen und vielfach katholisierenden Geistesart keinen Theologen hervorgebracht, der diesen theoretischen Dienst leisten konnte, so retten nun Herder und Schleiermacher das beste pietistische Erbe in das Reich der Theorie herüber. Sie vermögen es wirksam zu tun, weil sie zugleich die reiche weltliche Bildung der Zeit beherrschen und das festhalten, was die evangelische Kirche der aufgeklärten Frömmigkeit und Theologie verdankt. Nirgends verleugnen sie vor allem die neugewonnene Weltoffenheit des Christentums, die praktisch die Güter der Welt und theoretisch den Gehalt der werdenden modernen Wissenschaft als Gaben Gottes wertet. In einer merkwürdigen wechselseitigen Durchdringung der aufgeklärten Weltoffenheit und der pietistischen Innerlichkeit rücken

sie Welt und Gott so nahe aneinander, daß bald Gott in der Welt, bald die Welt in Gott aufzugehen scheint; sie verbinden dem entsprechend die Religion so eng mit dem übrigen Geistesleben, daß sich beiden — dem einen nach der sittlichen, dem andern nach der ästhetischen Seite hin — gelegentlich die Grenze verwischt. Daraus ergibt sich zunächst als außerordentliches Verdienst eine bisher theoretisch nicht erreichte Sättigung der Religion mit den Farben des praktischen Lebens und anderseits eine neue Durchleuchtung der Welt wie des Lebens mit Religion. Daß in dieser Gesamtauffassung auch schwere Gefahren schlummern, brauchen wir nicht zu betonen; wer sie bei den beiden Meistern selbst noch nicht in voller Schärfe erkennt, dem drängen sie sich bei dem Blick auf die weitere Entwicklung ihrer Gedanken unentrinnbar auf.

Ebenso interessant und wichtig aber ist für den Historiker der eigentümliche Unterschied, der zwischen den beiden Schriften waltet. In der Stellung zum übrigen Geistesleben und in der Auffassung der Religion bilden die Reden Schleiermachers beinahe eine geradlinige Fortsetzung von Herders Bückeburger Werken. Herder selbst dagegen weicht mannigfach von der geraden Linie ab und neigt der älteren Aufklärung zu, glücklicherweise ohne ihr zu verfallen. Nur in der Wertung der Geschichte bleibt er dem alten Geiste treu. Gerade hier aber lenkt Schleiermacher ab. In ihm, dem Helden des neuen Geschlechtes sind die abstrakten, systematischen Interessen lebendig, die in Kant auf geniale Weise hervorgetreten waren und durch ihn die Herrschaft über die Jugend gewonnen hatten.

Die Durchtränkung mit diesem Geiste bietet ihm zunächst die Mittel, formal hoch über die Linie des Bückeburger Herder emporzusteigen. Darin liegt ein wichtiger Fortschritt. Denn Herders Verzicht auf feste Begriffe und systematische Verbindungslinien hatte nicht nur die praktische Wirkung seiner Schriften im theologischen Parteikampfe gemindert, sondern auch ihn selbst des besten Mittels beraubt, die Ergebnisse seiner religiösen Höhenzeit vollständig in die späteren Perioden der religiösen Ermattung zu übernehmen. In Schleiermachers Reden dagegen leuchtet nicht nur Frömmigkeit, Ein-

bildungskraft und innerste Berührung mit den Fortschritten des geistigen Lebens; sondern es dröhnt darin zugleich der regelmäßige Schritt einer zielbewußten Dialektik und die schwere Waffenrüstung der neuesten Philosophie. Sie verheißen dadurch noch weit mehr, als sie leisten. Allein es ist ein hoher Preis, um den sie diesen Fortschritt erkaufen: sie verlieren den Sinn für die geschichtliche Besonderheit, zumal für die bleibende Bedeutung der großen religiösen Persönlichkeiten. Damit werden sie ein Programm, dem wichtige Strömungen in der Theologie des 19. Jahrhunderts folgen sollten. Neben ihnen aber steht das Testament des Historikers Herder als Niederschlag dessen, was die historisch gerichteten Strömungen des vergangenen Jahrhunderts erarbeitet hatten. Lange Zeit unbeachtet, blieb es doch eine lebendige Mahnung, über der Spekulation nicht die Geschichte zu vergessen; denn eine in erster Linie auf geschichtliche Vorgänge begründete Religion kann nur dann eine gesunde Entwicklung erfahren, wenn sie sich selbst geschichtlich erfaßt.

Thesen und Antithesen.

Reformation und Aufklärung in ihrer Bedeutung für die Gegenwart.

I, 1. Um die Bedeutung der Reformation festzustellen, hat man nicht den religiös-neutralen Begriff der Kulturgeschichte zum Maßstab zu nehmen. Die Kultur ist der Anstieg der Menschheit zu fortschreitender technisch-seelischer Weltaneignung. Betont man das „seelisch", so hat die Religion ja irgendwie mit daran teil. Aber sie ist doch keine einfache Erscheinungsform der Vernunft als geistiger Kraft gegenüber der Welt. Wie man ihr Wesen auch bezeichnen mag, so ist sie mehr als ein Medium seelischer Weltaneignung. Sie ist deshalb auch immer erhaben über die Kultur, auf die sie trifft, die sie sich nutzbar macht und die sie beeinflußt. Hat die moderne Kulturentwickelung oder die Vernunft in ihrer dermaligen Phase sich dem Supranaturalismus und Dualismus abgewandt, so ist das noch kein Beweis, daß die Religion darauf verzichten müsse, supranaturalistisch und dualistisch zu denken. Es kommt darauf an, zu erkennen, welche Gründe sie selbst hat, so zu denken und welche Formen sie selbst für den Supranaturalismus und Dualismus entwickelt.

2. Es ist daher irreführend, wenn man neuerdings (Troeltsch) die Reformation als Gesamterscheinung (bestimmtes Einzelne für eine andere Beurteilung vorbehalten) mit dem römischen Katholizismus in die gleiche historische Periode, nämlich die „mittelalterliche", eingereiht hat, weil sie auf dem Boden der mittelalterlichen Kultur stehen bleibe. In Hinsicht ihrer Deutung des Christentums ist jedenfalls nur in begrenztem, ihre (Luthers) Grundgedanken nicht alterierendem Maße von einer Fortsetzung „mittelalterlicher" Ideen zu reden. Richtig ist, daß Luther an dem antiken, vom Mittelalter konservierten Rahmen der Weltanschauung festgehalten hat, womit zusammenhängt, daß er die Denkschwierigkeiten, die wir z. B. an der altkirchlichen Form der Gottes- und

Christuslehre bemerken, noch nicht empfand; auch seine Beurteilung des Erdenlebens (als vorwiegend Wartezeit auf das Jenseits), des Staats (als direkt berufenen Gehilfen für die Predigt des Evangeliums) u. a. bewahrt mittelalterliche Motive. In höherem Maße, als Troeltschs These, trifft es das richtige, wenn man den aus der Reformation zunächst hervorgegangenen orthodoxen Protestantismus im allgemeinen mit dem Katholizismus in Parallele stellt. (Troeltschs Darstellung der Reformation ist tatsächlich wesentlich an ihm orientiert.)

3. Maßgebend für die religiöse Beurteilung der Reformation gegenüber dem Katholizismus sind in erster Linie folgende Momente in ihr:

a. Die Kombination von äußerer und innerer Autorität: Bibel oder Christus und persönliches Gewissen; im Zusammenhange damit unbeirrbare Schuldempfindung.

b. Die Deutung Gottes als nicht bloß übernatürliches (wunderbares schrankenloses) Sein, auch nicht bloß übermächtiger Wille, sondern als dies beides zwar auch, aber seinem höchsten Merkmale nach einheitlicher Liebeswille. In der Reformation vollendet sich der Gedanke von Gott als Persönlichkeit im Sinne der schlechthin herrschgewaltigen, ihrer selbst gewissen, überweltlichen sittlichen Individualität.

c. Die Erkenntnis des Sittengesetzes als Ausdruck notwendiger Anforderungen Gottes an uns, sofern er uns zu Seinesgleichen gestalten will; die Erkenntnis auch des Wesens der Seligkeit als nicht bloß Schauen Gottes im Himmel, sondern sittliche Persongemeinschaft mit Gott im Himmel und auf Erden.

d. Das Verständnis der Kirche als ihrem Grundwesen nach nicht Anstalt, sondern geistig frei verbundene Gemeinde, nämlich als Gemeinde der sich selbst als Kinder Gottes beurteilenden, ihre irdischen Lebensbeziehungen allseitig im Geiste der Liebe benutzenden und gestaltenden Christusgläubigen. (Beurteilung der Kultgemeinde als einer Teilform der Kirche.)

e. Auffassung der Gnadenmittel als besonders verständlicher Proben des andringlichen sittlichen Liebeswillens Gottes.

II, 1. Im Unterschiede von der Reformation ist die Aufklärung in erster Linie als Kulturbewegung zu verstehen. Sie ist der Religion nicht an sich feindlich gewesen, hat aber versucht, sie Kulturmaßstäben unterzuordnen. Ihre Grundlage hat sie an einem neuerwachenden Kraftgefühl des Geistes, speziell der denkenden Vernunft. Ihre eigentliche Betätigung hat sie gefunden auf dem Gebiete der Wissenschaft. Sie hat

die bis dahin auch von der christlichen Kirche, dem Protestantismus so gut wie dem Katholizismus, als Grundlage der Weltanschauung verwertete Phantasie abgewiesen und die Methode der empirischen Induktion oder auch rationalen Deduktion aufgestellt, wobei sie auf naturhaft, d. h. für die Vernunft jedes Menschen sichere, zumal auch nicht religiös bedingte Grunddaten reflektierte. Sie hat damit besonders die moderne Naturwissenschaft begründet, so zwar, daß sie auch das Geistesleben als Naturphänomen zu behandeln unternahm. Das Dasein Gottes wurde für sie zu einem neutralen Probleme der wissenschaftlichen Erwägung. Dies, sowie die ungemessene Erweiterung des Weltbildes als kausal einheitlich erklärbaren Ganzen gab ihr auch den Antrieb zu neuer, „natürlicher" Bewertung fast aller Verhältnisse. In der Folge stumpfte sich in ihr besonders die sittliche Schuldempfindung sehr ab.

2. In der Kirche kam die Aufklärung nicht über Kompromisse zwischen altem und neuem hinaus. Hier blieb der Supranaturalismus und der Gedanke einer Offenbarung unter Kontrolle der naturwissenschaftlich denkenden Vernunft weiter bestehen (Deismus). Die Autorität der Bibel legte die Aufklärung nieder durch ihre Kritik der Form und des Inhalts derselben. Den Wundergedanken betrachtete sie insbesondere als abgetan. Durch Vergleichung der historischen Formen der Religion gelangte sie zu der Deutung der einzelnen Religionen als bloßer Spielarten des Typus, wobei dem Christentum doch der Wert der reinsten Form und der für die Folgezeit ein für allemal bedeutsamen Wiederherstellung der „natürlichen Religion" gesichert wurde.

3. Die Aufklärung im engeren Sinn wurde abgelöst durch die kritische Philosophie und die Romantik. Durch diese wurden besonders folgende neue Momente beigebracht:

a. Die Differenzierung der Vernunft (theoretische, praktische, ästhetische Vernunft);

b. Die Differenzierung der Persönlichkeiten (nicht mehr abstrakter Individualismus, sondern konkreter Subjektivismus);

c. Erkenntnis der Begrenztheit der Erkenntnismittel der Vernunft;

d. Eine neue Tiefenempfindung gegenüber dem Universum und damit einesteils höhere Befriedigung des Gemüts, anderenteils Auslösung von Eindrücken der Irrationalität des Weltlebens.

4. Indem diese Momente in die Aufklärung eingeführt wurden, entstand die komplizierte geistige Situation der Gegenwart. Für die Religion am wichtigsten wurde die besonders von Goethe und Schleiermacher vollzogene Deutung des religiösen Bewußtseins durch die Im-

manenzidee bezüglich der Gottheit. Dadurch und durch die Fortsetzung der vergleichenden Religionsforschung ist für das Christentum und zumal die Person Christi eine Perspektive geschaffen, in der sie zwar als relative Höchstwerte, nicht mehr aber als definitive Abschlußwerte der religiösen Entwickelung erscheinen. Auch die an der Person Christi orientierte Liebesethik erscheint dann nur noch als eine partial gültige Erfassung des sittlichen Problems. Die Liebesidee des Evangeliums von Gott erscheint nicht minder als einseitig.

III, 1. Daß durch die Aufklärung eine Reihe von bleibend wertvollen Ergebnissen gewonnen ist, wird man nicht bezweifeln. Zu nennen ist besonders der Wegfall des Uniformitätszwangs für das religiöse Bekenntnis, zumal soweit er auf der Erkenntnis weiter Kreise beruht, daß nur die persönliche Verinnerlichung des Gottesglaubens Wert hat; die Erweiterung und Vertiefung des Sinnes für die positive sittliche Bedeutung der Welt; die Befreiung der Weltwissenschaft von religiöser Bevormundung unter gleichzeitiger Schärfung des Wahrheitssinns auf jedem Gebiete; die Ueberwindung vieler phantastischer Momente des religiösen Denkens (unter die jedoch der Wundergedanke nicht zu rechnen ist).

2. Dennoch steht es nicht so, daß die Wissenschaft vom Christentume die unter II, 4 skizzierten letzten Resultate der durch Kritik, Spekulation und Selbstbesinnung modifizierten Aufklärung kurzweg als Fundament weiterer Arbeit akzeptieren könnte. Vielmehr sind Korrekturen gerade auch an den hier angedeuteten Ideen nötig, wobei sich ein Rückgang auf die Reformation (Luther) vollziehen muß. Es ist hauptsächlich folgendes zu betonen:

a. Die Immanenzidee ist nicht die richtige Führerin bei der Gestaltung des Gottesgedankens, denn sie gestattet zwar eine Reihe von wertvollen Momenten lebendiger christlicher Frömmigkeit zum Ausdruck zu bringen, die tiefsten jedoch nicht. Es ist die unveräußerliche Grundidee des Christentums, daß Gott als sittliche Person fertig, d. h. in sich selbst dem Werden und damit der Natur völlig entrückt sei. Dieser Idee genügt nur ein Supranaturalismus, der dies fixiert, daß das Grundverhältnis zwischen Gott und der Welt bloß ein solches des Willens, der Macht und des Interesses in Gott sei. Im besonderen bietet die Immanenzvorstellung nicht die Gewähr, daß der sittliche Abstand zwischen Gott und dem Menschen in der vom Gewissen geforderten Art als Schuld erkannt werde.

b. Es ist auch nicht richtig, dem Christentum prinzipiell das Zutrauen vorzuenthalten, daß es die volle Wahrheit der Religion biete. Die Relativierung des Geltungswerts jedweder Religion entspricht der Immanenzvorstellung von Gott, sofern diese einen Offenbarungsgedanken fordert, der die Berührung mit Gott zu einer individuell bedingten stempelt. Die Reformation, die im harten Kampfe mit der sog. Schwärmerei daran festhielt, daß die Offenbarung eine geschichtlich dem Gläubigen objektiv gegebene, gemeingültige Größe sei, nämlich abschließend die Selbstdarstellung Gottes in der Persönlichkeit Jesu Christi, hatte die tiefere Einsicht. Denn das Christentum als Religion ist auch mehr als freier Aufschwung der Seele zu Gott in gesammelter Andacht, oder Nachbildung der Gottinnigkeit der als religiöses Genie gedachten Person Jesu. Es ist vielmehr eine neue Lebensgrundlage für den Menschen, die Gottes in Christus als Wirklichkeit, trotz der Schuld, erfahrbar gewordene Liebe gestiftet hat. (Rechtfertigung als tiefstes Problem der christlich-religiösen Gedankenwelt.)

c. Es ist auch nicht zuzugeben, daß die Liebesidee des Evangeliums in Hinsicht des Inhalts der Person Gottes oder unserer sittlichen Weltbeurteilung sich als unzulänglich erweise. Auch das mag von der Immanenzidee aus sich als theologische Lehre nahe legen. Aber was dem Grundgedanken des Evangeliums, den Luther wieder erfaßte, entgegenzustehen scheint an schreckhaften, uns wie Gleichgültigkeit gegen menschliche Interessen anmutenden Ereignissen, können wir mit dem Glauben an die Liebe Gottes vereinigen, wenn wir uns davon durchdringen, daß Gottes Aufgabe als Schöpfer und Herrscher in der Liebe für uns unübersehbar ist und sich uns gegenüber gewiß auf nichts anderes spezialisiert, als uns zur Reife unserer Seele für eine universale Liebesgemeinschaft aller erreichbaren Personen zu erziehen. Eben dieser Gedanke gestattet uns auch, alle natürlichen Beziehungen und Interessen in unverkürzter Wesenheit zu erfassen und als mögliche Medien der Liebe zu deuten. Kattenbusch.

(Dem Theologischen Ferienkursus in Hannover vorgelegt, September 1906.)

Im Verlag von Eugen Diederichs, Jena, erschien ein neues Buch von Karl König: „Zwischen Kopf und Seele. Zum Problem unsrer Tage, für Verächter und Freunde der Religion." Wieder ein Aufruf zur Persönlichkeitskultur. Ihr Ziel ist nicht die Idee, sondern die Wirk-

lichkeit; nicht der Gedanke, sondern das Sein; nicht Bewußtsein, sondern aus den Tiefen des Gemüts und Willens über Kopf und Tat zu sich selbst zurückgekehrte Seele (137). Es sind weithin bekannte Töne, die aus diesem Buch uns treffen; und die Lösung, die für vielverhandelte Probleme empfohlen wird, erinnert deutlich an andere Darbietungen des selben um seiner Eigenart mit Grund rasch bekannt gewordenen Verlags. Daher erheben sich auch selbstverständlich alte Einwände von anderem Standpunkt aus. Doch von alldem soll hier nicht die Rede sein, auch nicht von den Vorzügen, die das Buch bei Behandlung bekannter Themata vor andern hat, von der ungewöhnlich anschaulichen und tief persönlichen Sprache, in der es vom Kampf zwischen Kopf und Seele, wider den Intellektualismus, von Religion, Moral, Indifferenz, Religion und Theologen, religiöser Kultur redet. Aber diese Stimme unterscheidet sich grundsätzlich von verwandten Stimmen durch die Grundgesinnung, die in dem Abschnitt „wider den Aesthetizismus“ zum lebendigsten Ausdruck kommt. Wir hören sonst so oft (gerade auch in den Profetieen jenes Verlags) von dem religiösen Sehnen der Gegenwart, und doch fehlt uns der Glaube an diese Botschaft: wahrlich nicht aus theologischer Rechthaberei, sondern — nun um der Religion willen. Genauer weil wir ästhetische Verklärung der Wirklichkeit nicht für Religion halten können, für Religion, die den Namen verdient, nachdem uns die christliche geschenkt ist. Nun wird uns hier endlich einmal deutlich gesagt: es ist Zeit „aus dem Schauen heraus ins Gestalten hineinzukommen“. „Die ästhetische Erlösung bekämpfen wir an sich nicht, doch sie darf nicht verabsolutiert werden“. Und dieses Bekenntnis wirkt, weil es aus einer fein und tief ästhetischen Seele kommt. Sie kennt aber die unüberwindliche Schranke „des schönen Scheins“, sie weiß etwas vom Willen und von der unzertrennlichen Einheit des sittlichen Willens und unsrer Religion. Th. Haering.

Das Buch von Johannes Müller, „Die Bergpredigt verdeutscht und vergegenwärtigt“ (München, Beck 1900) ist kein Buch der theologischen Zunft. Seine Auslegung läßt vielfach die eingehende Begründung vermissen, die man von der wissenschaftlichen Exegese verlangt. Seine Urteile über die neue Sittlichkeit und das Leben mit Gott entbehren bisweilen der Begrenzung, die sie, zusammengefaßt, sich hätten geben können. Aber seine Stärke liegt in einer geistigen Leistung, die

man nicht, wie wissenschaftliche Methode, von andern lernen kann, sondern in eigener innerer Arbeit gewinnt. Der Verfasser hat eine erstaunliche Kraft der religiösen Anschauung und gebraucht seine hohe Gabe hier als Schlüssel für die Bergpredigt. Er wird wohl Recht behalten mit der Auffassung, daß darin im wesentlichen zusammengestellt ist, was Jesus den Auserlesenen, die das Licht der Welt sind, als das ihnen Gegebene enthüllen wollte. Nicht mit unerhörten Forderungen sollen die Jünger belastet werden, sondern es soll ihnen gezeigt werden, was sie können. Ist das richtig, so hat der Verfasser uns nicht bloß ein Hauptstück der Verkündigung Jesu verstehen gelehrt; er hat auch damit ein erschütterndes Bild des neuen Lebens gewonnen, das in dem Menschen entsteht, wenn er die innere Verbindung mit Gott wiederfindet und aus dem Scheinwesen herauskommt. Das Buch hat die Kraft, ein Wegweiser und eine Erquickung für viele zu werden.

Bei der Lektüre ist mir aber eine Beobachtung gekommen, die der Verfasser selbst nicht ausspricht. Das richtige Verständnis der Bergpredigt zeigt uns, daß in einer uns besonders anstößigen Einrichtung der römischen Kirche doch die Erinnerung an urchristliches Gut verborgen ist. Ich meine die Einrichtung der Räte, die eine Vollkommenheit, zu der nicht alle aufgefordert werden können, wenigstens für einige eröffnen. Hier ist aus einem richtigen Gedanken eine sinnlose Einrichtung gemacht, die viele verleitet, etwas ihnen sittlich Unmögliches sich aufzuzwingen, damit sie vollkommen werden, und die den andern erlaubt, das Ideal fahren zu lassen, das sie doch als solches anerkennen. Der richtige Gedanke ist, daß es in der christlichen Gemeinde allerdings zwei verschiedene Arten des sittlichen Verhaltens gibt, die aber nicht auf verschiedene Gruppen verteilt werden sollen, sondern in jedem Christen neben einander bestehen. Die eine ist die Sittlichkeit des Kampfes, die für keinen jemals aufhört: was ich an dem Buch auszusetzen habe, ist besonders dies, daß diese Notwendigkeit nicht deutlich hervortritt. Die zweite ist die Sittlichkeit des Sieges, das Handeln, das aus der Freude der durch Gottes Offenbarung befreiten Seele quillt. So notwendig es ist, daß der Christ diese Sittlichkeit als die ihm geschenkte Erlösung verstehen lernt, so notwendig ist es, daß er sich immer von neuem die Aufgabe des Kampfes stellt. Herrmann.

Die Schrift von Paul W. Schmiedel, „Die Person Jesu im Streit der Meinungen der Gegenwart“ (Leipzig, Heinsius 1906) ist ansprechend

durch ihre klare nüchterne Art und durch den Ernst, mit dem die einfachen großen Grundzüge der Denkweise Jesu erfaßt werden. Von dem messianischen Anspruch Jesu urteilt er, „daß sein Glaube, der Messias zu sein, nichts war, was neben die Innerlichkeit seiner Frömmigkeit trat und sie beeinträchtigte, sondern vielmehr deren letzte und notwendige Konsequenz". Die Spuren der Ueberzeugung, daß das Ende der Welt nahe sei, bemerkt er wohl, aber kann doch nicht zugeben, daß die Schatten dieser Erwartung über die gesamte Verkündigung Jesu ausgebreitet sind. Das, was diesen Worten ihren eigentümlichen Ton gibt, sieht er vielmehr darin, daß die Stellung des einzelnen zu Gott das ist, worauf schließlich alles zielt. Den Historikern, die in dem Wort von der Gottverlassenheit die Verzweiflung Jesu an seinem Werke ausgedrückt sehen, hält er entgegen, daß die einfache Gerechtigkeit das verbiete.

Aber daran knüpft er eine Bemerkung, die uns zeigt, daß er auch systematischen Problemen eine erfreuliche Teilnahme widmet. In dieser kleinen Schrift eines Historikers treten die beiden wichtigsten Fragen, die der systematischen Theologie zumal in unserer Zeit gestellt sind, so hervor, daß man von neuem den Eindruck erhalten muß, wie sehr sie eindringender Arbeit bedürfen. Nachdem er jene Verwendung des Wortes Jesu am Kreuz im Namen der historischen Methode abgewiesen hat, sagt er, für seine eigene religiöse Ueberzeugung würde es nichts ausmachen, ob er das Wort in jenem Sinne verstehe, oder nicht. Daran schließen sich die Worte: „Meinem innersten religiösen Besitz würde kein Schade geschehen, wenn ich mich heute überzeugen müßte, daß Jesus gar nicht gelebt habe", „in meinem religiösen Besitz würde es mich auch nicht stören, wenn ich in Jesus einen Schwärmer sehen müßte". Der Verfasser lehnt als Historiker solche Annahmen ab; aber er meint, er könne sich wohl vorstellen, daß es zur Klärung der wirklichen Gründe unseres Gottesglaubens dienen könnte, wenn sich einmal herausstellen sollte, daß Jesus gar nicht gelebt habe.

Diese Worte vergegenwärtigen uns, wie groß die Not der Unklarheit über das wirkliche Leben der Religion unter uns ist. Was der Verfasser über Jesus zu sagen weiß, zeigt deutlich, daß ihm das Faktum dieses Menschen in der Welt das Erlebnis bedeutet, das für ihn selbst wichtiger ist als alle anderen. Er sagt sich z. B., Jesus habe die Frömmigkeit in einer Stärke und Reinheit in sich getragen, wie wir es sonst nicht wieder kennen lernen; er habe der Menschheit dadurch etwas gebracht, was sie von andern nicht hätte empfangen können und das für ihr Innenleben nun eben doch das wichtigste sei; sein persönliches Leben

beweise eine erlösende Kraft gegenüber den Feinden des wahrhaft Menschlichen. Wie kommt es wohl, daß ein besonnener Mann, dem die Tatsache der Person Jesu so viel bedeutet, sagen kann, sein religiöser Besitz würde nicht davon berührt, wenn er die Ehrfurcht vor der Person Jesu aufgeben müßte? Das ist nur deshalb möglich, weil er nicht daran denkt, daß die Religion im Menschen aus der Kraft dessen erwächst, was er erlebt. Wenn er sagte, er hoffe auch dann noch Gott vernehmen zu können, wenn ihm die Tatsache der Person Jesu nichts mehr zu sagen hätte, so wäre das auch eine auf seinem Standpunkt wertlose Reflexion, aber es wäre wenigstens verständlich. Denn niemand, dem die Person Jesu das mächtigste Erlebnis geworden ist, hat ja damit einen Grund, die Möglichkeit anderer Offenbarung zu bestreiten. Gerade er sollte sich in der Nähe und in allen Fernen so von der Schaffenskraft Gottes umgeben und im Innersten davon durchdrungen wissen, daß er noch andere Wege Gottes zu seinem Herzen kennen muß. Was in ihm selbst aus ihm verborgenen Tiefen stammt, aber auch die Wunder der Welt, alles das ist ihm gewaltig genug, daß ihm daraus die Kraft entgegenströmen kann, die ihn zu einer Eins macht und die Welt zu einem All. Aber daß jemand, dem nun tatsächlich Jesus zum mächtigsten Erlebnis geworden ist, sagen kann: ich bleibe im Innersten derselbe, wenn mir dieses Licht erlischt — das wird darauf hindeuten, daß er der traurigen Gewöhnung unterliegt, Religion als etwas anzusehen, was mit der wahrhaftigen Besinnung des Menschen auf seine eigenen Erlebnisse nichts zu schaffen habe. Es ist wieder einmal ein Beweis dafür, wie nahe die „Liberalen" unter uns dem Kardinalfehler unserer „Positiven" stehen. Es fehlt hier der Raum dazu, zu zeigen, wie ein ähnlicher Irrtum den Verfasser in seiner sittlichen Auffassung einengt. Er meint, daß der Gedanke Gottes als des Gesetzgebers zu der Forderung der Autonomie in einem Gegensatz stehe. Darüber könnte er sich aus Cohens Ethik informieren, in der es überhaupt für den Theologen viel zu lernen gibt. Er könnte daraus auch sehen, daß die sittliche Autonomie eine Aufgabe bedeutet, und dann würde er auch sehen, daß grade in dem, was er unbefangen als den Sinn der sittlichen Weisungen Jesu ausspricht, dieser Gedanke der Autonomie enthalten ist, den er als ein die Schranken der Zeit respektierender Historiker dem sittlichen Denken Jesu absprechen will.

So drängen sich hier bei der Arbeit eines Historikers die Fragen hervor, was der Grund der religiösen Zuversicht und des sittlichen Wollens sei, und fordern eine klarere Formulierung und Lösung. Herrmann.

In seiner freundschaftlichen Streitschrift „Jesus und Paulus" fordert Kaftan uns von den Religionsgeschichtlichen Volksbüchern zum Prinzipienstreit heraus. Ich habe in der Einleitung zu den Volksbüchern für meine Mitarbeiter und für mich einen Grundsatz aufgestellt, welcher — so glaubt er — der Feind alles Fortschritts und aller Wahrheit sei. Er meint damit „das Gesetz der Unverbrüchlichkeit der wissenschaftlichen Methode, die alle Weltgebiete nach ihrer Besonderheit ordnet unter den gemeinsamen Regeln der Vernunft". Er fürchtet, ein Forscher, der dieses Gesetz anerkenne, fasse damit den Vorsatz, „die Geschichte zu erkennen nicht wie sie ist oder war, sondern wie sie sein darf", sein darf „nach den Voraussetzungen der modernen Wissenschaft".

Um mich freundschaftlich gegen Kaftan zu verteidigen, möchte ich mich von ihm auf das Gebiet führen lassen, auf dem er solche Prinzipienfragen zu entscheiden liebt, auf das Gebiet der praktischen Anliegen des menschlichen Geistes, und die Frage des Nutzens aufwerfen.

Sehe ich recht, so muß ich unsre Kontroverse dann folgendermaßen formulieren:

Welche Methodologie ist nützlicher, um die Wirklichkeit zu erkennen:

die Kaftansche Methodologie, nach welcher die Methode zur Erkenntnis der Wirklichkeit aus der Wirklichkeit zu entnehmen ist,

oder unsre Methodologie, nach welcher die Methode zur Erkenntnis der Wirklichkeit aus der Erkenntnis zu entnehmen ist?

Nehmen wir an, daß wir uns durch eigene Anschauung oder auf fremde Autorität hin ein vorläufiges Urteil über etwas „Wirkliches" bereits gebildet haben. Wer wird geneigter sein, dies vorläufige Urteil unermüdlich zu revidieren — Kaftan oder wir? Ich meine, Kaftan muß sich schneller bei Vorurteil oder Herkommen beruhigen. Denn eben dasselbe, das er kritisieren sollte (die „Wirklichkeit"), liefert ihm (so will er es) auch die Kriterien. Uns indessen stellt unsre Methode vor eine unendliche Aufgabe. Das Wesen der Erkenntnis besteht uns darin, daß sie Einheit in dem Mannigfaltigen setzt, daß sie es nach seiner Besonderheit ordnet unter den gemeinsamen Regeln der einen Vernunft. Nie fügt sich dies Mannigfaltige ganz in die Einheit. Nie kommen wir zur vollen Wirklichkeit (denn volle Wirklichkeit ist nur, wo das Mannigfaltige sich der Einheit, vollendete Erfahrung ist nur, wo die Anschauung sich der Idee, wahrhaftes Leben nur, wo das Chaos sich der Vernunft unterworfen hat — was uns nie weder in Wissenschaft noch in Praxis gelingen will).

Dies „Nie" aber und das wissenschaftliche Bewußtsein von diesem

„Nie" ist es, was unsre Methodologie zur Erforschung der Wahrheit — nützlicher macht als eine nur auf die Autorität der „Wirklichkeit" begründete.

Womit die Frage, ob unsre Methodologie richtig sei, freilich für mich noch nicht entschieden ist. Denn mir will gerade in solchen Hypothesen die Nützlichkeit als oberste Instanz der Positivität nicht einleuchten.

Allerdings glaube ich nun, daß mir hierin die Mitarbeiter meiner Volksbücher nicht alle folgen werden. Vor allem werden wohl Bousset und Wrede es nicht tun. Wollten sie sich über Fragen der Methodologie äußern, so würde sich gewiß das überraschende Resultat geben, daß ihre Formeln den Formeln Kaftans sich mehr näherten, als den meinen. Wenn ich mich nicht täusche, fällt die Differenz zwischen Kaftan und mir zusammen mit dem Unterschiede zwischen dem positivistischen Idealismus und dem erkenntniskritischen; und mit Bestimmtheit rate ich darauf, daß Bousset und Wrede — — sich mit Kaftan zum positivistischen bekennen.

Wie kann dann Kaftan den Vorwurf aufrecht erhalten, daß die philosophische Grundüberzeugung, „daß die moderne Weltanschauung" daran Schuld ist, wenn seine Genossen Bousset und Wrede in der Forschung über Jesus und Paulus zu anderen Resultaten kommen, als er sie anerkennt? Schiele.

Zu dem Streit um die Frage, ob evangelische Dogmatik in Form eines Systems auftreten dürfe oder solle, der durch die Auseinandersetzung zwischen Stange (Der dogmatische Ertrag der Ritschlschen Theologie nach Julius Kaftan S. 16 ff.) und Kaftan (Zur Dogmatik S. 3 ff., auch in dieser Zeitschrift 1903 Heft 2) neu aufgelebt ist, während Hans Heinrich Wendt uns gleichzeitig den ersten Teil eines „Systems der Christlichen Lehre" gibt, wird es fördernd sein, das Bonner Universitätsprogramm nicht zu übersehen, das Otto Ritschl vor kurzem geliefert hat über: „System und systematische Methode in der Geschichte des wissenschaftlichen Sprachgebrauchs und der philosophischen Methodologie". — Ich glaube, daß der Dogmatiker ein „System" durchaus anstreben muß, wenn es ihm der Stoff auch immer wieder über den Haufen wirft. In diesem Zustande spiegelt sich nur das wirkliche Verhältnis von Religion und Wissenschaft. Rade.



